الإمامة والسياسة

في فكر ابن تومرت

علي الإدريسي

الإمامة والسياسة
في فكر ابن تومرت

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
ⵜⴰⵙⵏⵓⵔⴰ ⵜⴰⴳⵍⴷⴰⵏⵜ ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

علي الإدريسي

الإمامة والسياسة في فكر ابن تومرت

تقديم الدكتور أحمد الخمليشي

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

مركز الدراسات التاريخية والبيئية

سلسلة دراسات وأبحاث رقم : 61

العنوان	: الإمامة والسياسة في فكر ابن تومرت
المؤلف	: علي الإدريسي
المتابعة والإعداد للنشر	: الوافي نوحي وصباح علاش
الناشر	: المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
تصميم الغلاف	: وحدة النشر
صورة الغلاف	: الفنان مبارك بوعلي
الإيداع القانوني	: 2017MO 0761
ردمك	: 978-9954-28-237-3
الطبع	: مطبعة المعارف الجديدة - الرباط - 2017
حقوق الطبع	: محفوظة للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا﴾ قرآن كريم، سورة الأنبياء.

"إن الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المؤمنين."
الإمام علي الرضا.

"الملك والدين توأمان فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع." أبو حامد الغزالي.

"إن الإمامة قضاء وقدر وجب قبولها والتسليم بها، فكل ما سبق به قضاؤه وجب ظهوره." المهدي بن تومرت.

تقديم الدكتور أحمد الخمليشي

تناول الأستاذ علي الإدريسي في مؤلفه «الإمامة» بشقيها الفكري والتطبيقي.

الشق الفكري يتعلق بالجدل المؤسس لفكرة «الإمامة» عند الكلاميين وعند السياسيين، مع متابعة نشأة الفكر السياسي عند المسلمين والفرق السياسية التي أنتجها كل من: «أهل سنة» و«شيعة» و«خوارج».

وكيف تناولت كل فرقة، الإمامة من حيث وجوبها أو عدمه، وماهية هذا الوجوب، وهل هي سمعية أو عقلية؟ وانعقادها هل بالنص أو بالاختيار؟ وما هي شروط الإمام؟ ... حيث كان الاختلاف جوهريا في الجواب عن هذه الأسئلة.

ولم يفت الأستاذ الإدريسي أن يلاحظ - وبحق - أن الفكر السياسي الناشئ راجع إلى «أن النزعات الجاهلية عادت إلى الحياة بقوة ...» أو على الأقل: «أن الفراغ الذي أحدثته وفاة الرسول ﷺ قد عجل بعودة ثقافة القبيلة إلى صدارة الأحداث لتدفع الشركاء في الإسلام إلى فرقاء في السياسة والحكم ...» إلى أن استباحوا الاقتتال و«سبي» حفيدات الرسول ﷺ وتقديمهن «إماء مسترقات» إلى الخليفة/«الإمام» يزيد بن معاوية ... وانزلق بذلك الفكر السياسي من التباري في البحث عن الوسائل الأفضل للتعايش المشترك الهادئ إلى سل السيوف من أغمادها بعد التمهيد لها بإقحام الدين وتضليل المخالف وتكفيره بتأويل متعسف لآيات قرآنية ووضع مكشوف لأحاديث نبوية.

وبربط الفكر السياسي بالجدل العقدي نمت عقيدة امتلاك الحق والانفراد بالهدى وضلال المخالف ووجوب إبادته. فساد الانشغال بوسائل كسب الأنصار والمواقع وهزم المخالف والانتقام منه بدل المنافسة على إنتاج الأفكار المحافظة على التعايش والمسايرة لسنة التطور الناظمة لحياة الإنسان الفردية والجماعية. [فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله].

والشق التاريخي في بحث الأستاذ الإدريسي تناول فيه استعمال ابن تومرت لفكرة الإمامة في حربه للمرابطين وتأسيس دولة «الموحدين».

وقد أجاد الباحث في استقصاء الوقائع التاريخية لحركة ابن تومرت وملابساتها بدءا من شخصية المؤسس إلى مكونات عصره الذي عاش فيه.

وما نود الوقوف لديه قليلا مما عرضه الأستاذ الإدريسي هو طبيعة الثقافة التي رسخها الخطاب الديني، تلقينا وتلقيا، كما يتجلى ذلك مما قيل عن ابن تومرت أو نقل عنه:

فقد وصفه ابن خلدون بأنه « كان حصورا . . . وكان يلبس العباءة المرقعة وله قدم في التقشف والعبادة « كما ذكر ابن خلكان أنه كان « قوته من غزل أخت له في كل يوم رغيفا بقليل سمن أو زيت ولم ينقلب عن هذا حين كثرت عليه الدنيا ورأى أصحابه يوما مالت نفوسهم إلى كثرة ما غنموه فأمر بضم ذلك جميعه وأحرقه وقال: من كان يتبعني للدنيا فما له عندي إلا ما رأى، ومن يتبعني للآخرة فجزاؤه عند الله تعالى».

وفي ذات الوقت كان ابن تومرت كما يقول ابن أبي زرع « سفاكا للدماء غير متورع فيها ولا متوقف عنها» بل هو نفسه قال: «إن مراعاة القيام بأمر الله أولى من مراعاة إراقة الدماء وذهاب النفوس والأموال، وإن الفساد يجب دفعه على الكافة، وإن الفساد لا يجوز التمادي على قليله وكثيره، وإن من منع فريضة واحدة كمن منع الفرائض كلها، وإن من ترك دفع الفساد كمن أعان (عليه) بنفسه وماله وإن الفساد لا يدفع بالتخاذل، إنما يدفع بالتناصر».

والصلاح والفساد ينفرد هو بتحديدهما لأن « الأمة غير قادرة على الاهتداء إلى الحق والصواب من تلقاء نفسها ولا حيلة لها في صلاحها إلا بالرجوع إلى علم الإمام في كل دقيقة وجليلة من غير حرج ولا ضيق، وإذا لم يفعلوا فسدت العقيدة واختل نظام الأمة ».

فالعلم قاصر على الإمام « ويشرق نوره في الدنيا بظهوره» فعلى الكافة الرجوع إلى علم الإمام دون سواه «التأويل دون تأويله بعد، والسبيل دون سبيله بعد، والعمل بغير سنته بعد . . . لأنه أعلمهم بالله وأقربهم إلى الله ».

إن هذه الفقرات ومثيلاتها مما ورد في بحث الدكتور الإدريسي تؤكد خصائص للخطاب الديني التي تشكلت منها ثقافة ما تزال نتائجها السلبية تسير بالمجتمعات الإسلامية من السيئ إلى الأسوء. وفي مقدمتها:

⋆ تكييف الاختلاف في الرأي:

اختلاف عقل الإنسان في تحليل الوقائع الفكرية أو المنظمة لحياته الاجتماعية، سنة فطرية، وظاهرة طبيعية أبدية.

والإنسان من ناحية ثانية اجتماعي بطبعه، وبين الاجتماع وتعدد الآراء المنظمة له تصادم واضح، ولذلك أرشد القرآن إلى حل هذا التصادم بالشورى الذي ينتهي إلى رأي واحد متوافق عليه.

إن صفة «التعدد» اللازمة لآراء الأفراد تفرض اعتبار رأي الفرد محتملا للخطأ والصواب.

لكن الذي حدث تاريخيا ـ وما يزال ـ [1] هو اعتقاد صاحب كل رأي بأن رأيه هو الحق وكل ما يخالفه «ضلال» وقد يصل إلى «الكفر» [2]. هذا ما بثه ابن تومرت بين أتباعه وتلقوه منه على انه الحق الذي لا ريب فيه، وان خصومه السياسيين في ضلال وفساد يبيح «جهادهم» وغنم أموالهم وسبي نسائهم وأولادهم . . .

1 ـ كمثل على ذلك ما حدث أخيرا في مصر حول الانتخابات الرئاسية بعد تنحية الرئيس محمد مرسي حيث أفتى «علماء» من الأزهر بوجوب المشاركة فيها دينيا، وأفتى آخرون وفي مقدمتهم الشيخ يوسف القرضاوي بوجوب مقاطعتها دينيا كذلك. فكتب السيد فهمي هويدي بأنه لا مبرر لإقحام الدين في الفتويين: سواء القائلة بوجوب المقاطعة أو الداعية إلى وجوب المشاركة. فما كان من الشيخ القرضاوي إلا التمسك بالاسطوانة الموروثة من ادعاء امتلاك الحق وضلال المخالف حيث قال: «وقد سوى أخونا فهمي بين العلماء والجاهلين وبين الطيبين والخبيثين، وبين أصحاب الحق واتباع الهوى، واعتبر كلا من الفريقين يقول من رأسه ما يشتهي، وقد قال الله تعالى:(قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ)».

2 ـ فإحراق علي بن يوسف ابن تاشفين لمؤلف الغزالي إحياء علوم الدين، تم اعتباره محاربة لـ «الفساد» الذي يتضمنه الكتاب وفق «فتوى العلماء» لعلي بن يوسف ابن تاشفين بينما اعتبرت «فتوى» ابن تومرت أن الإحراق هو عين الفساد وليس محاربة له.

⋆ الاستعانة بخوارق العادة والاطلاع على الغيب:

بالرغم من الروايات التي تنفي التقاء ابن تومرت بالغزالي، أو تشكك فيه، فإن ابن تومرت أدرك مدى القبول لإدراج خوارق العادة والاطلاع على الغيب في الخطاب الديني، ولذلك نسب هو - أو بإيعاز منه - إلى الإمام الغزالي رحمه الله التصريح العلني على الإشهاد بعلمه الغيب وهو أن علي بن يوسف المرابطي «ليذهبن عما قليل ملكه وليقتلن ولده، وما أحسب المتولي لذلك إلا حاضرا مجلسنا» مشيرا إلى ابن تومرت داخل هذا المجلس.

⋆ التركيز على سلوك وتصرفات محدودة الأهمية دينيا:

مما يلاحظ في خطاب الإصلاح الديني الذي اعتمده ابن تومرت لتحقيق حلمه في الوصول إلى كرسي الحكم - التركيز على ممارسة سلوك أو تصرفات عديمة أو محدودة الأهمية دينيا.

فهو يتعفف عن الزواج المباح وعن أكل أموال «الغنائم»، ويعيش برغيف في اليوم من كد وعرق أخته، ولكن لا يسأل نفسه ولا يسأله أحد عن السند الذي اعتمده في اعتبار أموال خصومه السياسيين «غنائم» وحلالا له ولأتباعه، وبالأحرى في المبالغة في سفك الدماء بلا تورع، بل بالاستدراج والتحايل الماكر على من لم يتيقن من إخلاصه له وحتى من أتباعه البسطاء، إذا صح ما نسب إليه من دفن الأحياء ليشهدوا له بصدق دعوته.

هذه السلبيات للخطاب الديني كانت قبل ابن تومرت واستمرت بعده، وهي نتيجة حتمية للعناية المبالغ فيها بالشكل، وإهمال قيم السلوك وسيطرة التقليد والحكاية، وإقالة العقل وتغييب مفهوم التكليف وأداء الأمانة. هذا هو العطب الذي نعيشه؛ والعطب داؤه قديم كما يقول السلطان عبد الحفيظ في بدايات القرن الماضي.

الرباط في 15 يونيو 2014.

الدكتور أحمد الخمليشي

أستاذ التعليم العالي، مدير مؤسسة دار الحديث الحسنية بالرباط

مقدمة الطبعة الثانية

مضى على الطبعة الأولى لهذا الكتاب/الدراسة حوالي ربع قرن من الزمن، وقد نشر آنذاك تحت العنوان الأصلي لرسالة جامعية، وهو «الإمامة عند ابن تومرت، دراسة مقارنة مع الإمامية الإثني عشرية». وكان ذلك احتراما وتفعيلا لتوصية لجنة المناقشة لجامعة الجزائر بالنشر. وقد نشرها ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر سنة 1991. أما العنوان الذي اخترته للطبعة الثانية بعد مراجعة ما ارتأيت أنه جدير بالمراجعة والتدقيق، وتنقيح بعض المسائل التي تتطلب التنقيح، فهو:

الإمامة والسياسة في فكر ابن تومرت

أعتقد أن تحوير العنوان في هذه الطبعة يتساوق مع المحتوى العام للدراسة، التي تتناول الإمامة، أو الخلافة وإمرة المؤمنين، عند المسلمين: نشأتها وتطورها، ومواقف مختلف فرقاء المشهد السياسي والفكري والمذهبي لأولئك الذين أسسوا وأسهموا في بناء الإطار النظري والممارسة العملية لمسألة الحكم في الإسلام.

ظهر في البداية توجه قام على تسويغ الأمر الواقع الناتج عن اجتماع سقيفة بني ساعدة، عقب التحاق الرسول، صلى الله عليه وسلم، بالرفيق الأعلى. قام هذا التسويغ على اعتبار قريش أحق بالخلافة والإمامة، لكونهم شجرة الرسول، وهو موقف تبناه لاحقا ما اصطلح عليه ب أهل السنة والجماعة. ثم ترسمت الخلافة والحكم في بني أمية على إثر مقتل الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب، قبل أن تؤول إلى بني العباس الهاشميين، وإلى الخلافة المروانية الأموية في الأندلس.

وفي المقابل ظهرت نزعة أخرى ترى أن الأحق بالإمامة من عامة قريش أهل بيت الرسول، لكونهم ثمرة شجرة النبوة. وعلى هذا الأساس قال أصحاب هذه النزعة بأحقية علي بن أبي طالب بإمامة المسلمين وإمرة المؤمنين، على أن تنتقل بعده إلى نجليه، سبطي الرسول، الحسن والحسين، ثم في عقب الحسين إلى الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن

العسكري، الذي اختفى طفلا في سامراء عام 261 هـ، والذي يطلق عليه اسم المهدي المنتظر، والقائم، والحجة، وصاحب الزمان. ويعرف أصحاب هذه النزعة بـ«الشيعة الإمامية الإثني عشرية». وهم لا يزالون ينتظرون عودة المهدي في آخر الزمان ليملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا. وكما طال الصراع والتطور موضوع المؤهل للإمامة عند أهل السنة، حدث تطور مشابه عند الشيعة الإمامية. فقبل أن ينفصل جزء عنها زمن الإمام جعفر الصادق تحت اسم «الإسماعيلية»، الذين استطاعوا أن يؤسسوا الإمامة أو الخلافة الفاطمية في تونس قبل أن تنتقل إلى مصر، ظهرت قبل ذلك نزعة الإمامة الزيدية (نسبة إلى زيد بن علي زين العابدين بن الحسين السبط)، وقد حكمت اليمن من 284 إلى 1382 هـ (الموافق 898 إلى1962م). أما آخر أئمتهم في التاريخ فهو محمد البدر حميد الدين، المزاح عن الحكم بانقلاب عسكري سنة 1962. إلى جانب هؤلاء ذهب الخوارج إلى القول: إن الإمامة حق لكل مسلم تتوافر فيه شروطها ويستثنون شرط القرشية.

حدثت، تبعا لذلك، صراعات دموية خطيرة بين طلاب الحكم والإمامة منذ خلافة عثمان بن عفان، بصفة خاصة، مزقت وحدة صف المسلمين، وأحيت ثقافة العصبية القبلية، لتحدث شرخا في فكرة الأمة التي دعا إليها القرآن والنبي صلى الله عليه وسلم ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة﴾ (الأنبياء، 92)، ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ (الحشر، 7). ولا يزال هذا الشرخ يباعد بين التيارات والمذاهب والنحل التي تدعي أنها تقوم بحراسة التوحيد وصون وحدة الأمة، بل الأدهى والأمر أن كل طرف يعدّ نفسه ممثلا وحيدا للأمة. مما أدى إلى تكفير الخصم السياسي واستباحة دمه؛ فشاعت الحروب وسالت دماء المسلمين تلو دماء، مع زعم كل طرف أنه يمتلك حقيقة الإسلام!!

راح كل فريق يبحث عن مسوغات أحقيته في طلب الإمامة والخلافة لنفسه في "أحاديث" وتلميحات نبوية، يلجأ إلى تأويل آيات من القرآن الكريم للتحجج على صحة ما ذهب إليه، وتعليل مواقفه. وقد أثبتنا أهم حججهم وتعليلاتهم الفكرية والمذهبية والسياسية ضمن هذا المؤلف.

وفي المغرب الإسلامي استطاع "الخوارج" وخاصة فصيلان منهم تأسيس إمامتيهما في كل من تيهرت بالجزائر وسجلماسة (تفيلالت) بالمغرب، ويتعلق الأمر بالإمامة

الرستمية والإمامة الصفرية. كما استطاعت الزيدية إقامة نواة دولتها، التي لم تثمر في إطار المذهب، في المغرب الأقصى على يدي إدريس بن عبد الله الكامل، أخو محمد نفس الزكية الثائر في الحجاز على العباسيين. واستطاعت الشيعة الإسماعيلية أن تؤسس دولتها في تونس بمساعدة قبيلة كتامة الأمازيغية، قبل أن تظهر الدعوة الموحدية التي سبقتها الدعوة المرابطية السنية المالكية.

ولم تكن الدماء التي سالت في بلاد المغرب باسم الإمامة أو الخلافة أقل من الدماء التي أهدرت في المشرق. وقد لخص الشهرستاني الصراع على الإمامة والحكم فقال: «ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية في كل زمان مثل ما سل على الإمامة».

وتندرج دعوة ابن تومرت لإقامة الإمامة والخلافة الموحدية في المغرب الإسلامي في هذا السياق، وقد قامت في زمن اختلال الأوضاع الاجتماعية مشرقا ومغربا، خاصة بعد أن أوهن الضعف جسم الخلافة العباسية في بغداد واختلت أواصر الخلافة الفاطمية الإسماعيلية في القاهرة، وانزوت الإمامية الإثني عشرية في ركن انتظار ظهور الإمام الحجة ليملأ الأرض عدلا. وقد حاولنا إبراز دور الإمامة العظمى في الفكر السياسي للمسلمين؛ هذه الإمامة التي لا تزال فئات واسعة من المجتمعات الإسلامية تسعى إلى إحيائها وتجديدها بذرائع متنوعة ومتعددة.

وإذا كنا قد اتخذنا إمامة ابن تومرت وحركة الموحدين أنموذجا لهذه الدراسة، فلأنها مثلت إحدى أقوى لحظات المغاربة في القيام بدور مركزي ومؤثر في تطوير صياغة معتقد الإمامة في الإسلام، مع مقارنتها مع ما سبقها من نظم الإمامة قبل القرن السادس الهجري. وتركزت المقارنة مع الإمامية الإثني عشرية بصفة خاصة، باعتبارهم الفرقة الإسلامية التي أعطت بعدا عقديا ومذهبيا لمسألة الإمامة، إلى أن اجتهد آية الله الخميني لإقامة الحكومة الإسلامية على ولاية الفقيه، في انتظار ظهور صاحب الزمان المهدي المنتظر.

أما بالنسبة إلى تأخر الطبعة الثانية كل هذا الوقت، على الرغم من إلحاح كثير من المهتمين والدارسين على ضرورة إصدارها، وكانت تلك رغبتي، بل قناعتي كذلك، نظرا لما تضمنته الدراسة من عرض وتحليل قد يقدمان قيمة مضافة إلى إشكالية الإمامة

والخلافة وأسس السلطة في الإسلام، بصفة عامة، وإلى دراسة مساهمة المغرب فيها من خلال ما قام به المهدي بن تومرت، بصفته المؤسس للخلافة الموحدية، فإن السبب الأساس يعود إلى قضية النشر المستفحلة في بلادنا وارتفاع كلفته، وعدم استعداد الناشرين لتحمل كلفة الطبع، خوفا من شيء ما... وما إلى ذلك من تسويغات وتسويفات وغياب سياسة واضحة لدعم النشر.

والآن، وقد تفضل المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بقبول اقتراح إعادة طبع هذه الدراسة في المغرب، فإنه لا يسعني إلا أن أتوجه بالشكر الجزيل للأستاذ أحمد بوكوس عميد المعهد، وللأستاذ محمد أيت حمزة، مدير مركز الدراسات التاريخية والبيئة في المعهد على منحهما الفرصة لتجديد حياة هذه الدراسة، مقدرين أن «موضوع هذا الكتاب من المواضيع المهمة ماضيا وراهنا في تاريخ المغرب الإسلامي (... وقد) جاءت الدراسة متكاملة من الناحتين المنهجية والفكرية»، وفقا لما جاء في تقرير اللجنة العلمية للمعهد التي قيمت الدراسة قبل أن تبدي موافقتها على نشرها. إضافة إلى كونها من المؤلفات القليلة التي تناولت رؤية المغاربة لإشكالية الحكم والسلطة والدولة في الإسلام، ولموضوع تقديم إضافتهم لها، ولمساهمتهم فيها، من خلال إمامة ابن تومرت والخلافة الموحدية.

وفي خاتمة هذه المقدمة لا يفوتني أن أقدم شكري الجزيل للصديق فؤاد بن أحمد، الأستاذ بمؤسسة دار الحديث الحسنية بالرباط لتفضله بتقديم مساعدته السخية على مراجعة فهارس هذه الدراسة.

والله ولي التوفيق

مونتريال في 15 أكتوبر 2014

مقدمة الطبعة الأولى

ارتبط الفكر السياسي لدى المسلمين، في نشأته وتطوره بالإمامة، فهي أول معضلة شغلت المسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بإجماع المؤرخين والدارسين للفكر الإسلامي[3]، وكانت في كل الأحوال القاعدة الدينية لممارسة الحكم وإقامة الدولة في الإسلام، كما كانت السبب الظاهري والأساسي لافتراق الأمة واختلال أحوالها السياسية، وقد ترسم الافتراق بمقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، بعد أن كان خفيا في حيثيات اجتماع الأنصار وقريش في سقيفة بني ساعدة. ثم تطور بحرب الجمل، وبحرب صفين والنهروان، حتى كانت كربلاء، فتجذر الاختلاف وتعمق الخلاف بين الفرقاء.

حملت الفتوحات العدوى إلى جميع الأمصار المفتوحة، وتمخض عن ذلك كله مذهبان كبيران، كان لهما الدور الأكبر، في صياغة السياسة النظرية والعملية لدى المسلمين على مر العصور، وهما: «مذهب الإجماع، ومذهب السلطة» على حد تعبير جولد تسيهر.[4]

فقد أضحت الإمامة شعارا لكل ثائر، ومطلبا له في آن واحد، وأضحت الأمة تقوى بقوة متولي الإمامة، وتصلح بصلاحه، وتضعف أو تفسد بفساده، فتعددت الحركات الدينية – السياسية مشرقا ومغربا. خاصة عندما يبدأ الضعف والوهن يدبان في أوصال الدولة القائمة، فتتسع خريطة الولاءات، وتتعدد فتاوى تسويغ الأمر الواقع وتبريره، وانتشار الفساد بين فئات المجتمع. فيكون ذلك ذريعة للثورة وظهور أئمة جدد يزعمون أنهم يحملون طموح التغيير المرتبط بالعودة إلى الأصول، والعمل على صيانة الشريعة، وإقامة الحدود.

---

3 – أنظر مثلا، ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، تحقيق محمد الزيني، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، دار المعرفة، بيروت، دت، ج 1، ص 12 وما بعدها. ابن خلدون: كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، ...دار الكتاب اللبناني، بيروت،، طبعة 1977، ج2، ص 853 وما بعدها. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979، ص 75 وما بعدها، صبحي الصالح، النظم الإسلامية، ط 2 دار العلم للملايين، بيروت، 1968، ص 256 وما بعدها. محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت، د ت، ص 20 وما بعدها.

4 – جولد تسيهر، إجناس: **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد العربي، بيروت، 1946، ص 190

ومن هذه الحركات حركة الموحدين في المغرب، التي أسسها محمد بن عبد الله بن تومرت، الملقب بـ«المهدي المعلوم والإمام المعصوم» في الربع الأول من القرن السادس الهجري، والثاني عشر الميلادي، وأقامت هذه الحركة دولة قوية مهيبة الجانب، امتدت على طول شمال إفريقيا و الأندلس، وكانت ثالث أعظم دولة إسلامية، بعد دولتي بني أمية وبني العباس، على الرغم من أنها لم تعمر طويلا.

وإذا كانت كل حركة تستمد قيمتها من مؤسسها بالدرجة الأولى، فإن مؤسس حركة الموحدين لم تحظ أفكاره وآراؤه السياسية بالبحث الكافي، ولم يدرس مفهوم الإمامة لديه، وعلاقته بالإمامة عند المسلمين عامة، ومع الشيعة الإمامية الاثني عشرية بخاصة. بصفتهم أصحاب عقيدة ونظرية في الإمامة.

إن أهم ما صدر في هذا المضمار دراسة عبد الله علي علام عن الدعوة الموحدية كظاهرة تاريخية إسلامية عامة، فجاء الحديث عن الإمامة التومرتية كجزء من الدعوة الموحدية، وليس مركزا لها، والنقطة المحورية فيها. ثم أن الإكثار من المقارنات، التي أتى بها في هذه الدراسة بين مختلف الاتجاهات الإسلامية، كاد أن يفرغ هذه الدعوة من أصالتها. في حين نرى أن الأثر الذي أحدثه ابن تومرت في السياسة العملية والنظرية، لا يضاهيه أي أثر سابق عنه، أو لاحق به، على طول تاريخ المغرب الإسلامي، خاصة وأن حركته بدأت بالأمر بالمعروف، وانتهت إلى إقامة الدولة. ولهذا ينبغي الكشف عن الأسباب التي أدت إلى النجاح حيث أخفق آخرون.

أما الدراسة الثانية الهامة فهي دراسة عبد المجيد النجار تحت عنوان «المهدي بن تومرت» مع عنوان فرعي: «حياته وآراؤه، وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب»، وهي دراسة تناولت بالبحث والتنقيب والنقد مؤسس حركة الموحدين. ونستطيع القول: إنها دراسة شاملة لجذور حركة الموحدين، وتأثيرها في الفكر والاجتماع والسياسة، وبحث في الملابسات التاريخية للحركة، ومكانة مؤسسها الفكرية والعقدية بين مفكري الإسلام في عصره، ودعوة للدارسين والباحثين إلى سبر أغوار هذه الشخصية للكشف عن جوانبها المتعددة. ومن بين هذه الجوانب، الجانب السياسي أو الإمامة. فقد استطاع ابن تومرت وسط، جعجعة الجدل الكلامي، والتيه داخل الفروع، وضعف

الدولة الإسلامية المركزية، أن يرسي قواعد لإقامة دولة مبدؤها التوحيد: توحيد العقيدة وتوحيد الأمة.

وهذا ما دعانا إلى تناول هذا الجانب، لأنه حسب مبلغ علمنا لم يسبق لغيرنا أن تناوله بعمق، كبحث مستقل. ولكي يكون البحث أكثر فائدة وإسهاما في إغناء الفكر السياسي الإسلامي، ارتأينا أن نركز في تناولنا على فكر ابن تومرت السياسي، المتمثل في الإمامة، مقارنين إياها مع مثيلتها عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية، لكونها الفرقة الإسلامية التي يعود إليها الفضل في بلورة الإمامة كفلسفة وكنظرية وعقيدة. إذ الإمامة بدون شيعة إمامية تبقى مجرد قضية كلامية، والشيعة بدون عقيدة الإمامة تصبح مجرد فرقة فقهية، أضف إلى ذلك كله أن قضية الإمامة والخلافة، لا تزال الشغل الشاغل لكل الحركات الإسلامية ومفكريها ومنظريها. والدراسة لم تهمل التطرق إلى مختلف فرقاء المشهد السياسي في الإسلام.

فمن هو ابن تومرت؟ ومتى تولدت لديه فكرة إصلاح الدين والدنيا وإقامة الدولة، وما هي الدوافع والدواعي الكامنة وراء دعوته وحركته؟ أهو الخوف من زوال شريعة الإسلام بترك الحكام لها وتواطؤ الفقهاء معهم لسبب أو لآخر؟ أم أن الأمر كان مجرد خلاف قبلي مع المرابطين، استعمل فيه ابن تومرت الدين كوسيلة لتزكية المطامع والأهداف؟ ثم ما هي أحوال عصره وظروف مجتمعه التي أفرزته؟ وما هي مميزات شخصيته؟ ولماذا أثير جدل قوي حول علاقته بالغزالي؟ ألتزكية الرجل لمذهب الموحدين والدعاية له؟ أم لإنكار أصالته الفكرية والسياسية؟ أم أن الأمر يتعلق بإعادة المكانة والاعتبار إلى العلماء «ورثة الأنبياء»، متجاوزا بذلك دورهم التقليدي في إرشاد السلطة نحو مناهج الشرع وإلى حفظ الدين وإقامة حدوده؟ لأن العلماء أخشاهم لله، وأعرفهم بحدوده، ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ (فاطر، 28).

وفي الجانب العملي، كيف استطاع ابن تومرت أن يؤسس حركة تقيم دولة على عقيدة، يعتقد البعض بأنها مزيج من الأشعرية والاعتزال والمعتقدات الشيعية، ومن مواقف الفلاسفة و الخوارج على حد وصف ابن تيمية له[5]؟

5 – أحمد بن تيمية: مجموع فتاوى، جمعها ورتبها عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، طبعة مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، د ت. ج11، ص 486-487

وهل كانت فكرة الإمامة لديه أساسا لممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أم أن مشاهداته وتأملاته لأحوال المسلمين، مشرقا ومغربا، هي التي قادته إلى ضرورة إقامة الإمامة المعصومة كوسيلة سياسية، لا مناص منها من أجل محاربة الفساد في الدين، وصيانة الشريعة، وإقامة الحدود والعدل، وهذا ما يقودنا إلى تساؤل آخر، هو: ما أثر العقائد الإمامية في إمامة ابن تومرت؟ وكيف استطاع أن يوفق بين رؤية أهل السنة للإمامة العظمى وبين اعتقاده بالإمام المهدي والعصمة إلخ.. أم أن ابن تومرت رمى من وراء ذلك إلى نقض محاولات الفلاسفة لنصب الإمام الحكيم؟ فانتقى من الفرق ما يخدم هدفه؟

إن هذه الأسئلة كلها تحدد مجال البحث وانصباب الاهتمام من أجل الكشف عن أصالة هذه الإمامة وتميزها عن غيرها في أسسها العقدية، وفي وسائل تنظيمها وهرمها الاجتماعي، وأهدافها السياسية، ومعرفة مدى تأثير هذه الإمامة ومؤسساتها في صياغة الفكر السياسي - الاجتماعي والعقلي في المغرب الإسلامي.

لكننا قبل تناول كل هذه المحاور والمطالب، رأينا لزاما علينا التعريج على نشأة الإمامة وتطورها لربط الفروع بأصولها والنتائج بمقدماتها، مما لم يجعل إنجاز هذا البحث أمرا يسيرا؛ لأن المصادر والمراجع تزخر بآراء ومواقف سياسية ومذهبية، كثيرا ما تحجب المادة العلمية، وما ظهر منها يمتزج بنصيب غير قليل من الخيال أو هوى النفس أو التزلف المصلحي. ومن ثمة تلتبس إلى حد بعيد الحقيقة التاريخية لإمامة الموحدين وقيمة مؤسسها، بالإضافة إلى هذا هناك الفاصل الزمني بيننا وبين المرحلة المدروسة مما يطرح إشكالا إبستمولوجيا في التعامل مع المعطيات والنصوص، وتعدد المناهج.

فبينما نجد من يقرأ الماضي أو التراث، لا كما حدث في الواقع، وإنما كما كان ينبغي أن يحدث، فيرسم له صورة الكمال في وجدانه، فيحوله من وقائع إنسانية، فيها الخطأ والصواب، إلى وجود مقدس تحجب عنه الشمس، وتقتل فيه الحياة. كما نجد من يحاول جاهدا أن يقرأ التراث العربي الإسلامي بتراث آخر، وبالتالي يقوم برد (كل شيء) «إلى الأصول اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية[6]». ويصبح تاريخ الإسلام،

6 - محمد عابد الجابري: **نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص 10-11.

وفقا لذلك، فضاء شاغرا، لا صاحب له، وهذا ما رمى إليه أغلب المستشرقين وبعض تلامذتهم في العالم العربي والإسلامي، كما هو معروف.

كما نجد تيارا ثالثا كل ما كان يهمه هو: أن يحدد أطراف الصراع بين المثالية والمادية، ومواقع أصحابها في التاريخ الإسلامي، ويتعلق الأمر هنا بتلامذة المدرسة الماركسية، الذين أخذوا المنهج الجدلي لا بوصفه منهجا للتطبيق، بل كمنهج مطبق.[7] ولا يعدم من يقترح قراءة للتراث تأخذ بعين الاعتبار المضمون الأيديولوجي للتراث العربي الإسلامي، لكي يتم التعرف على تطلعات الطبقات الناشئة[8].

والواقع أن كل هذه المناهج يجمعها شيء مشترك، ألا وهو: الوقوع في المصادرة على المطلوب، فلا تستطيع حينئذ أن تدعي لنفسها أنها أسهمت في الكشف عن الحقيقة.

ومن هنا اتخذنا المنهج التاريخي أساسا لهذا البحث لأنه يقوم باسترداد الوقائع التاريخية ونصوصها وفحصها فحصا نقديا، وإقامة المقارنات اللازمة، والتزام الموضوعية الممكنة والنزاهة في التناول، والابتعاد، بقدر الإمكان عن كل ميل، أو حكم مسبق. دون أن يمنع ذلك في الوقت نفسه من تجديد النظر، وإعادة صوغ الإشكاليات انطلاقا من مكتسبات تطور البحث العلمي. وبذلك يتحدد مسعانا الأساسي، ألا وهو: جلاء الغموض، وإبراز القيمة الفعلية لتراثنا، ومد جسور الحياة بين الماضي والحاضر، هذا الحاضر الذي يئن بين قُدسية الماضي الوجداني، وبين تبعيته وانجذابه نحو ماضي الآخرين، وتبقى غايتنا خدمة الحقيقة كمطلب أسمى.

من أجل تحقيق هذه الغاية تضمنت هذه الدراسة ثمانية فصول:

اختص الفصل الأول بعرض مفهوم الإمامة، وإبراز العلاقة بين مصطلحات الخليفة، وأمير المؤمنين، والإمام، وتطرقنا فيه إلى بدايات الفكر السياسي عند المسلمين في سقيفة بني ساعدة، وما تلا ذلك من اجتهادات أدت في نهاية المطاف إلى نشأة االفرق الإسلامية السياسية.

---

7 – المرجع نفسه، ص 12– 17.

8 – المرجع نفسه ص 31–32.

واختص الفصل الثاني ببحث تطور مفهوم الإمامة من خلال آراء الفرق الإسلامية الرئيسية، وإبراز الحجج التي أسست عليها آراءها وتأويلاتها. وتناولت هذه الآراء وجوبية الإمامة، أهي واجبة عقلا أم نقلا، أم بكليهما معا؟ ثم كيفية، انعقاد الإمامة بالنص أم بالاختيار. ومن بحث هذين الأمرين كان لا بد من التعرض لشروط الإمامة، ومدى إمكان خلع الإمام وشروط ذلك عند كل من أهل السنة والشيعة الإمامية، وأخيرا تناولنا احتمال وجود علاقة بين مفهوم الإمامة عند الشيعة وبين الغنوصية و الأفلاطونية.

أما الفصل الثالث فقد اختص بعرض الحالة السياسية في بلاد المغرب والأندلس، وظهور حركة المرابطين، ودور الفقهاء في هذه الحركة، وما آل إليه أمرها في نهاية المطاف. ونظرا إلى أن ابن تومرت عاين أحوال المشرق فقد تم التطرق إليها بإيجاز لكي تكتمل صورة أهم مراكز العالم الإسلامي السياسية، وعرضنا بعد ذلك الحالة الفكرية في المغرب الإسلامي، وما كانت تعانيه من تقوقع، بل وسذاجة أحيانا. وتعرفنا في الأخير على الحالة الاجتماعية والفئات التي كانت تشكلها، من أجل رصد الأحوال والأوضاع التي شكلت تربة خصبة للثورة الموحدية.

وتناول الفصل الرابع شخصية ابن تومرت ومميزاتها، وتم التعرف من خلال هذا الفصل على طبيعة المنطقة التي ولد فيها، وأشرنا إلى أهمية النسب النبوي الذي قال به في طلب الدولة، وزعم خليفته بأنه عربي من قيس عيلان. ثم تطرقنا إلى مرحلة التفقه والدراسة ووقفنا عند أهم من أثروا في تكوين شخصيته الفكرية والسياسية، فخصصنا فقرة لعلاقته بأبي بكر الطرطوشي الذي كان ذا نزعة في الزهد وحرص على القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعملنا على سبر أغوار علاقة ابن تومرت بالغزالي، وتحليل الدواعي والغايات الكامنة وراء التركيز على هذه العلاقة من قبل بعض الإخباريين ومن قبل مؤيديه.

وبعد هذا جاء دور ابن تومرت الداعية والمصلح، فبدأنا بأخلاقه، ووجدناها تتميز بالزهد، والبساطة، والقوة، والدهاء، وقد وظف ذلك، بمهارة، في أسلوب الدعوة إلى الثورة على المرابطين الذي لجأ فيه إلى استغلال كل ما يقوي دعوته، ويضعف خصمه، وفي خاتمة هذا الفصل عرضنا بإيجاز لأهم آرائه الكلامية، وعلاقتها مع كل من الأشاعرة، والمعتزلة، والظاهرية، والشيعة الإمامية.

واحتوى الفصل الخامس على مفهوم الإمامة عند ابن تومرت، فأبرزنا فيه ما اقتبسه من غيره، وما أضافه من عنده وكيف نظر إلى وجوبية الإمامة، هل هي واجبة نظريا أم عمليا، ومن يستحق الإمامة؟ وما شروط ذلك؟ وأين يقف من أهل السنة والشيعة الإمامية معا، في هذه المسائل؟ وكيف عالج قضية نسب الإمام، وبيعته، واستعمال التقية. وتساءلنا في الأخير عن موقع إمامة ابن تومرت من الدين والفلسفة، ووجدنا في كل ذلك اهتمام ابن تومرت بالجانب العملي في الإمامة، وعلى استقلال آرائه عن المذاهب السياسية الإسلامية، مع حرية اقتباس ما كان يراه صالحا لخدمة أهدافه من هذه المذاهب.

وبحثنا في الفصل السادس أركان الإمامة عند ابن تومرت التي تجعل من الإمام حاكما بدل الحاكم الفيلسوف، وفي مقدمها ركن التوحيد، مقارنين بين مفهوم التوحيد عند ابن تومرت وبين مفهومه لدى المذاهب الإسلامية الأخرى، ثم مسألة العصمة وقيمتها ووظيفتها عند ابن تومرت؟ فبالإضافة إلى العصمة حاولنا ربط موضوع المهدوية لديه بالتجارب المختلفة التي سبقت إليها الحضارات الإنسانية، والحضارة الإسلامية بالذات، بل وفي كل المنظومات الفكرية والاجتماعية التي تنتظر المنقذ.

وتمحور الفصل السابع حول بحث تنظيم حزب الموحدين، والأساليب والوسائل التي ارتكز عليها من أجل تحقيق ذلك التنظيم، وحاولنا تحديد بداية التفكير في إقامة الدولة عنده، وتبين لنا أنها بدأت عمليا أثناء رحلة العودة من المشرق، وقد نهج لها في البداية أسلوب الدعوة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتأثير السيكولوجي بإظهار الكرامات والخوارق، وانتهت هذه المرحلة باختيار العناصر القيادية من تلامذته.

وبعد ذلك بدأ في تنظيم الأنصار والمريدين في حزب منظم تنظيما هرميا، كل طبقة في هذا الهرم لها مهامها وحدود لصلاحياتها. وأهم هذه الطبقات: طبقة أهل الدار، وأهل العشرة، وأهل الخمسين، والطلبة، والموحدين.

وإذا كان هذا التنظيم مبتكرا في تاريخ التنظيمات السياسية بالمغرب فإنه كان يقتدي فيه، من حيث الشكل، بالتنظيمات الاجتماعية المحلية الأمازيغية. أما من حيث الجوهر، فإنه كان يقتدي فيه بتنظيم المجتمع الإسلامي الأول على عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

وسجلنا أن هذا التنظيم بدأ يتلاشى حتى أصبح وجوده وجودا تشريفيا لا غير، عندما أصبحت الخلافة الموحدية وراثية.

أما الفصل الثامن فقد اختص بإبراز تأثير ابن تومرت في خلفائه، فتبين لنا أنه حين استقرت الدولة وأصبحت الشرعية السياسية قائمة، بدأ خلفاء ابن تومرت يشكون في عصمته ومهدويته، حتى ألغاها الخليفة المأمون.

وإذا كان سلوك هؤلاء الخلفاء قد أسرع بانهيار دولة الموحدين، فإن طلاب الدولة الجدد التزموا في بادئ أمرهم بمبادئ الإمامة التومرتية من أجل استمالة الناس إليهم، ويؤكد هذا التأثير القوي لهذه الإمامة في شعوب هذه المنطقة. لكن يبقى أهم إنجاز قام به ابن تومرت في نظرنا هو ربط السياسة بالعلم اقتداء بالخلافة الراشدة.

وإلى جانب كل هذا كان لزاما علينا التطرق إلى أهم المواقف المعارضة لابن تومرت وفحصها ونقدها لأنها صدرت عن أئمة في الدين، أمثال شيخ الإسلام ابن تيمية، والإمام الشاطبي، والشيخ المجاصي ووجدنا أن تلك الآراء لم تكن منصفة في كل ما ذهبت إليه بسبب عدم الدقة العلمية أحيانا، وبسبب التحامل أحيانا أخرى.

وأخيرا، حاولنا أن نذكر بذلك الازدهار الفكري، والانفتاح العقلي، الذي رافق حركة الموحدين، وكانت بلاد المغرب قد احتضنت شعلة الفكر والحضارة بعد أن خبت في المشرق.

وفي الخاتمة الاستنتاجية. قمنا بإفادة الباحثين والقراء بالمضمون العقدي والسياسي والاجتماعي لحركة ابن تومرت الموحدية، وبمدى ارتباطها برؤية إسلامية مغربية تمزج بين النظر والعمل في السياسة والواقع الاجتماعي للشعوب.

الجزائر في 5 شتنبر 1988

الفصـل الأول
في نشـأة الحكم والإمامة في الإسلام

﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾
قرآن كريم

بزغت الدعوة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية، كما هو معلوم، في القرن السابع الميلادي، وراحت تقوض أنظمة ضعفت هياكلها واهترأت قواعدها، فتقلص تأثيرها وقلت جاذبيتها، لتضع مكانها أسس نظام اجتماعي وسياسي جديد، إضافة إلى نواحي الحياة الأخرى، ولما بعد الحياة.

ففي العقيدة، من الوثنية والتعددية إلى التوحيد.

وفي التنظيم الاجتماعي، من الروابط القبلية والولاء للعشيرة إلى نظام الأمة الذي يقوم على الأخوة في الله.

وفي التنظيم السياسي، من سلطة شيخ القبيلة والرضوخ للأقوى، إلى قيادة النبي صلى الله عليه وسلم، وسلطته القائمة على حفظ العقيدة وصيانة الشريعة والحكم بالعدل.

وفي الاقتصاد الاجتماعي، إحداث خطة ﴿في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم﴾ (المعارج، 24).

أما في الاقتصاد المنتج فقد تم استحداث منهج «ما أكل أحدكم طعما قط، خيرا من أن يأكل من عمل يده»، و«أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه».

وفي التشريع، الالتزام بقاعدة ﴿ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾، (الحشر، 7) وتكليف العلماء بإرث الأنبياء، واعتبار اختلافاتهم رحمة للناس.

وفي الغاية من الوجود، الابتلاء ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾. (الملك، 2).

وفي عقيدة ما بعد الحياة، ﴿يوم ينظر المرء ما قدمت يداه﴾. (النبأ، 40).

من هذه الأرضية بدأت نواة هذا المجتمع تتكون في مكة، ثم تبلورت في المدينة، حيث بدأت صور المجتمع الجاهلي تختفي أمام صور وقيم الإخاء والتساند بين المسلمين. وراحت التصنيفات القبلية تضعف وتتلاشى، ليحل محلها تصنيف يقوم على علاقة الإنسان بالإسلام. إذ لم يعد التصنيف يقوم على السادة والموالي والعبيد، بل أصبح يتشكل كما يلي:

1. **المهاجرون**؛ وهم الذين هاجروا مع النبي من مكة إلى المدينة في سبيل حماية عقيدتهم وتحصينها.
2. **الأنصار**؛ وهم الذين استقبلوا الرسول وناصروا دعوته في المدينة المنورة.
3. **الطلقاء**؛ وهم الذين أعلنوا إسلامهم يوم فتح مكة.

وككل مجتمع جديد يمر بمرحلة التكون والانصهار، يعمل على إنشاء مؤسسات جديدة، لكي تقود الإنسان وفقا لخطط النظام الجديد الذي تتعدد فيه الآراء، وتتنوع الاجتهادات في الوقائع الجارية، وفي ما يجب أن يكون مستقبلا، بتفسير النصوص تفسيرا إيجابيا.

وأول اختبار سياسي في الإسلام عقب وفاة النبي، صلى الله عليه وسلم، تعلق بمسألة تولية شؤون المسلمين وقيادتهم بشكل يحقق أهداف الرسالة المحمدية، ويضمن مواصلة نشر دعوة الإسلام في الآفاق.

وحين ظهر الاختلاف بين المهاجرين من قريش وبين الأنصار من أوس وخزرج حول خلافة النبوة، حدثت العقبة الأولى أمام فكرة الأمة التي جاء بها الإسلام، ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾[9]، (الأنبياء، 92). واختلف الناس ومن بعدهم المفسرون حول معنى «الأمة»؛ وكان الاختلاف بمثابة البذرة الأولى لنشأة الاجتهادات الخاصة بالحكم وسياسة الدولة، وبالتالي فلسفة الإمامة في الفكر السياسي الإسلامي.

9 – حدث هذا الاختلاف في سقيفة بني ساعدة، كما هو معلوم، حيث ادعى الأنصار أنهم أحق بخلافة الرسول بحجة نصرتهم لرسول الله ومآزرتهم له، وأدعى المهاجرون من قريش أنهم أحق بالخلافة لأنهم شجرة الرسول. وهكذا طغى الانتساب القبلي بصيغ جديدة على فكرة الأمة التي جاء بها الإسلام. وبعد أن استقر أمر الخلافة في قبيلة قريش، تدحرج لاحقا ليتجسد في فخذات هذه القبيلة بين بني أمية وبني هاشم، قبل أن يأخذ طريق الأسرة وطريق الشخصنة. وبقيت فكرة الأمة مجرد حنين في الوجدان عند غالبية المسلمين، لكنها أصبحت شعارا يدعيه كل من استولى على الدولة والملك.

وسنحاول التركيز في هذه الدراسة على موضوع «الإمامة» بصفتها المرجع الأول والمحرك الأساس لموضوع الحكم في الإسلام، دون إهمال لمترادفات أخرى وُظّفت من أجل الغاية نفسها في الجوهر.

فما الإمامة؟ وكيف أدى الاختلاف بين المسلمين الأوائل إلى نشأة الفكر السياسي عند المسلمين، ونشأة فرقهم؟ ألغياب نصوص إسلامية واضحة، أم لدخول النزعة البشرية في الاستحواذ على الحكم؟ وكيف كان دور الفرق الإسلامية في صياغة الإمامة كأعلى شكل سياسي إسلامي، وتأثير التمذهب على ذلك؟

1. مصطلحات الحكم في الإسلام

سنحاول التعرف على المصادر الأولى لهذه المصطلحات، ونذكر أن أول لقب أطلقه المسلمون على من تولى أمرهم بعد وفاة النبي ﷺ هو مصطلح الخليفة، ثم أمير المؤمنين، وأخيرا الإمام، قبل أن تحل صفات وألقاب أخرى، مثل الولي، السلطان، و أمير المسلمين وغيرها من المصطلحات التي تم تداولها في مجال الحكم والسياسة، كالملك، و الوصي. وآخر ما تم استحداثه من قبل الشيعة الإمامية لقب «ولاية الفقيه». فهل هذه المصطلحات مترادفة أم متباينة المعنى والغرض. سنحاول إيضاح هذه المصطلحات وعلاقتها ببعضها البعض، معتمدين على التاريخ السياسي للمسلمين، وعلى النص القرآني، و الحديث النبوي.

أ - الخلافة

من المؤكد تاريخيا أن أول لقب أطلق على من تولى أمور المسلمين بعد انتصار المهاجرين (قريش) على الأنصار (الأوس والخزرج) في اجتماع سقيفة بني ساعدة، عقب التحاق رسول الله بالرفيق الأعلى. هو لقب: خليفة رسول الله. وقد دعي بذلك أبوبكر الصديق، الخليفة الراشدي الأول، ونسب ابن خلدون إليه أنه رد على الذين نادوه بخليفة الله بقوله: «لست بخليفة الله ولكني خليفة رسول الله». ثم أكد مصداقية ما ذهب إليه أبوبكر فقال: «الاستخلاف إنما هو في حق الغائب، وأما الحاضر فلا[10]». وتحتوي المراسلات الرسمية لعهد أبي بكر على لقب «خليفة رسول الله[11]».

10 - عبد الرحمن بن خلدون: **المقدمة**، ط 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1979 ص 339، ص 401.

11 - محمد عمارة: **الإسلام وفلسفة الحكم**، مرجع سابق، ص 28.

وإذا عدنا إلى القرآن الكريم فإننا نجد كلمات «خليفة» و«استخلاف» و«خلائف» في أكثر من آية. ففي سورة «ص، الآية 25» يقول تعالى: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾. ويتضح من هذه الآية أن الله جعل داود «نافذ الحكم بين الرعية، (له) الملك والسلطان» حسب تعبير المراغي في تفسيره[12]. ويرى أحد الباحثين المعاصرين أن الخلافة في هذه الآية لا تعني الوظيفة السياسية كما برزت في مدينة الرسول بعد وفاته، إنما هي خلافة عن الله لا عن الناس، أي النبوة[13]. وهناك آية أخرى تؤدي إلى معنى الملك والحكم في قوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم﴾ (النور، 55). ويقول المراغي في تفسير هذه الآية: «أي وعد الله المؤمنين منكم المصلحين لأعمالهم ليورثهم أرض المشركين من العرب والعجم وليجعلهم ملوكها وسكانها[14]». وهناك عدد من الآيات القرآنية التي تفيد معنى متقاربا مع المعنى السابق؛ منها قوله تعالى: ﴿عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض﴾ (الأعراف، 129)، ومنها قوله تعالى: ﴿وربك الغني ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء﴾ (الأنعام، 133)، وهي آية تحذر المستخلفين بأن الله غني عنهم وقادر على استخلاف ما يشاء، ومنها قوله تعالى: ﴿هو الذي جعلكم خلائف في الأرض﴾ (فاطر: 39).

إذا كانت هذه الآيات تختلف معانيها باختلاف أسباب نزولها وباختلاف دلالات وظائفها، ومقاصد المفسرين من تأويلها، فإن بعض المسلمين وجدوا فيها مجالا للاجتهاد واقتباس نظام الحكم، وألقابه، بصفته «خلافة للرسول صلى الله عليه وسلم».

ووجد المسلمون في الوقت نفسه أسانيد أخر في السنة النبوية تؤيد وتكمل ما ذهب إليه القرآن. ومنها الحديث التالي الذي أخرجه مسلم «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وأنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء، فتكثر، قالوا: فبما تأمرنا؟

12 – أحمد مصطفى المراغي: **تفسير المراغي**، ط 3، دار الفكر، بيروت 1974، ج 23/ ص 112.

13 – محمد عمارة: **الإسلام وفلسفة الحكم**، مرجع سابق، ص 27.

14 – المرجع نفسه، ج 18، ص 126.

قال: بيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم»[15]. ومهما يكن من أمر، فإن المصادر الإسلامية تزخر بنصوص كثيرة وإحالات متعددة تؤكد شرعية لقب الخليفة، أو على الأقل شرعية اشتقاقه من النصوص الدينية. فما مصدر مصطلح إمارة المؤمنين.

ب – إمارة المؤمنين

اتفق كثير من الذين تناولوا الفكر السياسي الإسلامي على أن مصطلح إمارة المؤمنين ساد استعماله زمن خلافة عمر بن الخطاب.[16] وقد أشار الجاحظ إلى حوار دار بين الخليفة عمر وبين المغيرة بن شعبة، ظهر فيه اختيار عمر بن الخطاب لقب أمير المؤمنين عوض خليفة الله أو رسوله:

« قال المغيرة : يا خليفة الله.

فقال عمر : ذاك نبي الله داود.

قال : يا خليفة رسول الله.

قال : ذاك صاحبكم المفقود.

قال : يا خليفة خليفة رسول الله.

قال : ذاك أمر يطول.

قال : يا عمر.

قال : لا تبخس مكاني شرفه، أنتم المؤمنون وأنا أميركم. فقال المغيرة يا أمير المؤمنين[17]. »

بغض النظر عن وثاقة هذا الحوار، فإن جل المصادر تؤكد سريان هذه الصفة أو اللقب التشريفي في عهد ولاية عمر بن الخطاب. وبذلك يكون عمر قد اختار اللقب عن وعي، وعن قصد، لأن الحاكم في الإسلام هو منفذ الشريعة وحاميها، ومن ثم استحق

15 – الإمام مسلم: **الجامع الصحيح**، باب الامارة، ج 3، 1471 – 1472

16 – محمد عمارة : **الإسلام وفلسفة الحكم**، مرجع سابق، ص: 32 وما بعدها.

17 – نقلا عن محمد عمارة، المرجع نفسه، ص: 32

أن يكون أميرا للمؤمنين بهذه الشريعة، وهو لم يضف في الواقع إلا كلمة «المؤمنين» لأن عبارة «الأمير» كانت سائدة قبل الإسلام وأثناء البعثة المحمدية للدلالة على تولية أمر من أمور الحياة». وقد كان الجاهلية يدعون النبي ﷺ أمير مكة وأمير الحجاز[18]». ويعلل ابن خلدون (ت 728 هـ) اختيار لقب أمير المؤمنين عوض خليفة رسول الله بما يمكن أن يؤول إليه لقب الخليفة من طول إضافته «وأنه يتزايد دائما إلى أن ينتهي إلى الهجنة»، وذكر «أن الصحابة دعوا «سعد بن أبي وقاص أمير المؤمنين لإمارته على جيش القادسية وهو معظم المسلمين يومئذ، واتفق أن دعا بعض الصحابة عمر (ض) بأمير المؤمنين فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به[19]».

وإذا كان لقب «أمير المؤمنين» قد شاع في عهد عمر، وأصبح اللقب التشريفي لخليفة رسول الله، فإن لهذا اللقب سند كذلك في الكتاب والسنة. قال تعالى في سورة النساء: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء، 59). ويقول المراغي في تفسير هذه الآية: أن أولي الأمر منكم هم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند، وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة[20].

من جهة أخرى روى مسلم عن النبي ﷺ أنه قال: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع الأمير فقد أطاعني، ومن عصى الأمير فقد عصاني[21]». ويُلاحظ أن محتوى الحديث النبوي يتماشى في جملته مع محتوى الآية القرآنية السابقة. وهكذا تصبح كلمة «الأمر» تعني «الحكم» وعبارة «الأمير» تعني «الحاكم». والقرآن الكريم يساعد على هذا الترابط بين اللفظين في قوله تعالى: ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾، (الشورى 38)، وفي قوله تعالى أيضا ﴿وشاورهم في الأمر﴾ (آل عمران، 159). ويُفسر هذا الترابط كذلك ما جاء على لسان العباس بن عبد المطلب حين هم بمبايعة علي بن أبي طالب، عقب وفاة النبي ﷺ وسلم مباشرة بقوله: «ومن يطلب هذا الأمر غيرنا»[22]، كما نشير إلى ما دار في الحوار الذي جرى بين أبي بكر وعمر وأبي عبيدة من

18 – ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص 401.

19 – ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص 401.

20 – المراغي: **تفسير المراغي**، مرجع سابق، ج 5، ص 72.

21 – الإمام مسلم: **صحيح مسلم**، **باب الإمارة**، مرجع سابق، ج 3، ص: 1466، (حديث رقم 1835).

22 – عبد الله ابن مسلم بن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، تحقيق محمد الزبني، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، دار المعرفة، بيروت د.ت، ج 1، ص 12.

جهة، وبين الأنصار من جهة ثانية في اجتماع سقيفة بني ساعدة، حيث غلبت كلمة «أمر» على كل تعبير آخر، وفقا لما ورد في مختلف المصادر، ومنها على سبيل المثال ما ورد في كتاب الإمامة والسياسة[23].

وهكذا نجد أن المصادر الإسلامية قد أوضحت أصل اشتقاق عبارتي: «الخلافة» و«إمارة المؤمنين» وعلاقتهما ببعضهما البعض وعلة استعمالهما كمصطلحين سياسيين. فما مصدر المصطلح الثالث: «الإمامة»؟

ج - الإمامة

هي الإتمام والقدوة والقيادة، والإمام هو الشخص الذي يتولى الإمامة، وقد ارتبط شيوع لقب الإمام من الناحية السياسية بالخليفة الراشدي الرابع: علي بن أبي طالب[24]، إذ لا يذكر اسمه إلا مضافا إلى لقب الإمام، وهو لقب اختص به دون سواه من الخلفاء الراشدين. قال ابن خلدون: «إن الشيعة خصوا عليا باسم الإمام نعتا له بالإمامة التي هي أخت الخلافة، (...) ولمن يسوقون منصب الخلافة من بعده، فكانوا كلهم يسمون بالإمام، ماداموا يدعون له في الخفاء، حتى إذا يستولون على الدولة يحولون (هكذا) اللقب في من بعده إلى «أمير المؤمنين». وقدم ابن خلدون أمثلة من شيعة بني العباس الذين دعوا قادتهم بالإمام حتى إبراهيم بن محمد بن علي العباسي، فلما هلك وخلفه أخوه السفاح، وكان قد سيطر على الدولة، من يد الأمويين، دُعي بأمير المؤمنين. ووقع الأمر نفسه للأئمة الإسماعيليين في المغرب، إذ لم يدع أئمتهم بلقب أمير المؤمنين حتى استوثقوا أمر الدولة جيدا. كما لقب إدريس الأول (وهو من الشيعة الزيدية) بلقب الإمام[25]. ووصف الإباضيون حكامهم بصفة «الإمام». ولا يعوز مصطلح الإمام والإمامة سند في الكتاب والسنة، إذ وردت هاتان العبارتان في أكثر من آية، غير أن كثيرا من المفسرين السنيين

---

23 – المرجع نفسه، ص 12 وما بعدها.

24 – أصبح لقب «الإمام» يطلق لاحقا على كل من دعا إلى إقامة الدولة وليس على من يتولى أمرها بعد نجاح الدعوة الدينية – السياسية. مع إمكان استمرار لقب الإمام مع لقب أمير المؤمنين في حالة تولي الداعي سلطة الدولة. ونجد صفة الإمام هي الصفة الرسمية لأئمة الشيعة الإمامية الذين لم يتولوا الحكم، وبقي الجمع بين صفتي «الإمام» و«أمير المؤمنين» عندهم من خصوصية علي ابن أبي طالب لكونه جمع بين الرئاسة الدينية والرئاسة السياسية.

25 – ابن خلدون: **المقدمة**، مرجع سابق، ص 402. محمد عمارة: **الإسلام وفلسفة الحكم**، مرجع سابق، ص 36. محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، ط 3، دار المعرفة بيروت، 1971 ج، 6 ص 96.

يرون أن عبارة الإمام أو الإمامة لا تعني الوظيفة السياسية، وإنما الوظيفة الدينية[26] فقط. ويمكن العودة إلى ما ورد في تفسير المراغي كمثال على ذلك، لكونه يلخص أراء المفسرين القدماء والمحدثين.

فسر المراغي قوله تعالى: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن، قال إني جاعلك للناس إماما﴾ (البقرة، 124) بـ«إني جاعلك للناس رسولا[27]»، ويفسر الآية التي تقول: ﴿ويتلوه شاهد ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمة﴾ (هود، 17)، بأنها تفيد «كونه إماما متبعا في الهدى والتشريع[28]»، كما يفسر قوله تعالى: ﴿وجعلنا للمتقين إماما﴾ (الفرقان 74) بـ«أئمة يقتدى بهم في إقامة مراسم الدين[29]». أما قوله تعالى: ﴿فانتقمنا منهم وإنهما لبإمام مبين﴾ (الحجر، 79) فيفسره بقوله: «بطريق واضح يأتمون به في سفرهم ويهتدون به في مسيرهم[30]»، كما علل قوله تعالى ﴿يوم ندعو كل أناس بإمامهم﴾ (الإسراء، 71)، بأن «الإمام» هنا النبي، أو مقدم في الدين، أو كتاب، ثم قال: «إمامهم هو كتابهم[31]». وفي سورة الأنبياء ﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا﴾ (الآية 73). فسرت هذه الآية بأن المقصود هو «أئمة يدعون إلى دين الله تعالى[32]».

بعد أن ذهب جل المفسرين السنيين هذا المذهب في تفسير الآيات السابقة، اتفقوا، كذلك، في المعنى المقصود بقوله تعالى: ﴿ونجعلهم الوارثين﴾ (القصص، 4)، بأنه الاقتداء في الدين والدنيا ووراثة الملك[33].

أما كتب الصحاح فقد حوت عددا من الأحاديث التي تنسب إلى النبي ﷺ فقد استعملت عبارة «الإمام» للدلالة على متولي شؤون المسلمين الدينية والدنيوية. ونأخذ من هذه الأحاديث نماذج للاستيضاح فقط، كحديث المبايعة الذي رواه مسلم في صحيحه مرفوعا

26 – محمد عمارة: **الإسلام وفلسفة الحكم**، مرجع سابق، ص 32.

27 – **تفسير المراغي**: ج 1، ص 209.

28 – المرجع نفسه، ج 12، ص 18.

29 – المرجع نفسه، ج 19، ص 41.

30 – المرجع نفسه، ج 14، ص 40.

31 – المرجع نفسه، ج 15، ص 76.

32 – المرجع نفسه، ج 17، ص 53.

33 – المرجع نفسه، ج20، ص 34.

إلى رسول الله: «ومن بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر[34]». والحديث صريح في أن المقصود بالإمام هو الحاكم الذي تأخذ له البيعة، وهناك حديث الراعي عما استرعى، وإن كان مسلم يرويه بعبارة «فالأمير على الناس راع وهو مسؤول[35]» فإن البخاري يرويه بعبارة «الإمام الذي على الناس»... الخ. ومن الأحاديث التي يفهم منها أن الإمام هو الحاكم، الحديث الذي أورده مسلم كذلك عن رسول الله أنه قال: «إنما الإمام جنة، يقاتل من ورائه، ويتقى به، فإن أمر بتقوى الله عز وجل كان له بذلك أجر، وإن يأمر بغيره كان عليه منه [36]».

وهكذا نشأت ثلاث مصطلحات أساسية في الفكر السياسي الإسلامي، وفي السياسة العملية. وتبقى المصطلحات الأخرى من: ولي، وملك، وسلطان، ووصي، وولاية الفقيه أقل شأنا لمحليتها وظرفيتها السياسية، ثم إنها تبقى تابعة أو مرتبطة بالمصطلحات السابقة بشكل أو بآخر.

وإن كان الوصي عند الشيعة الإمامية يعني ولي العهد الذي نص عليه النبي، أو الإمام من نسل الحسين بن علي، كما سنرى حين نبحث رأي الشيعة في الإمامة. وكان آخر ما ابتكره الإمامية اقتراح أية الله الخميني إقامة الحكم على «ولاية الفقيه» في انتظار عودة الإمام الغائب. إلا أن أهل السنة لهم رأي آخر كما سنرى، وإن كان البعض منهم لا يزال يسعى لإقامة دولة الخلافة الملغية منذ 1924.

أما بالنسبة إلى المصطلحات الثلاثة فهي عند أهل السنة مختلفة في اللفظ ومتفقة في الدلالة والمعنى، مع تحفظ ظاهر فيما يتعلق بمصطلح الإمام لأسباب مذهبية معروفة[37]. وبهذا الصدد يقرر ابن خلدون، أن الخلافة والإمامة اسمان لمسمى واحد: «تسمى خلافة وإمامة والقائم به (أي المنصب) خليفة وإماما، فأما تسميته إماما فتشبيها بإمام الصلاة في

34 – **صحيح مسلم**: ج 3، باب الامارة، ص 1473 الحديث رقم 1844.

35 – المرجع نفسه، ص 1459 (الحديث رقم 1829).

36 – **صحيح مسلم**، كتاب الإمارة، الحديث رقم 1841 ص 1471.

37 – يتعلق الأمر بتحصين الفرق الإسلامية وكذا المذاهب الفقهية نفسها وحماية معتقدها والإخلاص لتأويلها للقرآن والسنة.

اتباعه والاقتداء به (...)، وأما تسمية خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته[38]». أما وظيفة الإمام أو الخليفة فهي «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها (...) فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا[39]». وقبل ابن خلدون عد أبو الحسن الماورديّ صاحب «الأحكام السلطانية» الخلافة والإمامة مجرد ترادف لفظي؛ فالإمامة عنده «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[40]». وفي العصر الحديث يستمر المفهوم نفسه عند مفكري السنة. حيث يعرفها الإمام رشيد رضا بقوله: «الخلافة والإمامة العظمى وإمارة المؤمنين ثلاث كلمات معناها واحد[41]». أما محمد أبو زهرة فيقول في كتابه «تاريخ المذاهب الإسلامية»: «المذاهب السياسية كلها تدور حول الخلافة وهي الإمامة الكبرى، وسميت خلافة لأن الذي يتولاها يكون الحاكم الأعظم للمسلمين، وتسمى الإمامة، لأن الخليفة كان يسمى إماما، ولأن طاعته واجبة، ولأن الناس يسيرون وراءه كما يصلون وراء من يؤمهم للصلاة[42]».

إلا أن الشيعة يركزون على الإمامة، دون الخلافة، وهي عندهم حسب تعبير الإمام علي الرضا (ت 203 هـ) «منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء، إن الإمامة خلافة الله وخلافة رسول الله ﷺ وآله، ومقام أمير المؤمنين عليه السلام (...) إن الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين وصلاح الدنيا، وعز المؤمنين»[43]. أما الشيخ الحلي من القرن الثامن فيعرفها بقوله: «إنها رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي»[44]. وإذا كان تعريف العلامة الحلي لا يختلف كثيرا عن تعريفات أهل السنة إلا في إهمال عبارة الخلافة، فإن النص المنسوب إلى الإمام الرضا يبين بجلاء الاختلاف الجوهري بين أهل السنة الذين لا يجعلون الخلافة أساسا لوجود الإسلام، وإنما هي وظيفة من وظائفه فقط، وإذا كان مصطلح الإمام والإمامة قد سيطر على الفكر الشيعي، فإن

38 – ابن خلدون: **المقدمة**، مرجع سابق، ص 339.

39 – المرجع نفسه، ص 338.

40 – أبو الحسن الماوردي: **الأحكام السلطانية**، طبعة ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1983، ص 5.

41 – نقلا عن أحمد محمود صبحي: **نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية**، دار المعارف، بمصر، 1969، ص 20.

42 – محمد أبو زهرة: **تاريخ المذاهب الإسلامية**، دار الفكر العربي، الجيزة، مصر، د ت ص 20.

43 – نقلا عن عبد الحسين محمد علي بقال: **الإمام حتى ولاية الفقيه**، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، 1402 ه، ص 26 –27.

44 – المرجع نفسه، ص 27.

مصطلح أمير المؤمنين اختص به عندهم الإمام علي لأنه مارس الحكم[45]. ومن هنا يمكن أن نستخلص ما يلي:

1- إن الإمامة دعوة دينية سياسية، دون ممارسة الحكم، أما الخلافة فمنصب هذه الدعوة في النهاية، وإمارة المؤمنين صفة تشريفية للخليفة.

2- إن الجدل الكلامي، والفكر السياسي الإسلامي، أخذا مصطلح «الإمامة» كمحور لهما، ، أما التاريخ السياسي للمسلمين السنة فقد فضل استعمال مصطلح الخلافة.

3- إن الاختلاف الذي حدث بين المسلمين في ضبط مصطلحات الحكم الإسلامي رافقه خلاف حول من يستحق خلافة رسول الله ﷺ بعد وفاته. وإذا كان الاختلاف نما تدريجيا، كما هو حال كل المجتمعات، فإن الخلاف حول من يتولى الحكم حدث والرسول ﷺ لم يدفن بعد. وكان ذلك إيذانا لافتراق المسلمين. ولم يكن الأمر يتعلق بفتح باب الاجتهاد حول مسألة الإمامة فحسب، بل كان منطلقا لعودة العادات القبلية ولنشأة الفرق في الإسلام، المؤثثة لظهور الفكر السياسي الإسلامي.

2- نشأة الفكر السياسي عند المسلمين

ظهرت عقب وفاة النبي، صلى الله عليه وسلم، ثلاثة اتجاهات في خلافته: اتجاه الأنصار الذين رأوا أنهم أحق بهذا الأمر لنصرتهم لنبي الله ولرسالته حين تخلى عنه قريش بل آذوه، واتجاه المهاجرين من قريش الذين رأوا أنهم أحق من غيرهم بأمر الخلافة لسبقهم إلى الإسلام، وما تحملوه من أذى في سبيل ذلك، وهجرتهم من ديارهم في سبيل عقيدتهم، ثم قرابتهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، إضافة إلى مكانة قريش بين العرب، واتجاه بني هاشم الممثل في علي بن أبي طالب الذي رأى أنصاره أحقيته بالخلافة لاعتبارات وراثية ودينية [46].

45 – السيد أمير الكاضمي القزويني: **الشيعة في عقائدهم وأحكامهم**، ط 3، دار الاهداء، بيروت، 1977، ص 54 – 55.

46 – أنظر ابن قتيبة: **الإمامة والسياسية**، مرجع سابق، ص 10 وما بعدها؛ وابن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**، مرجع سابق ج 1، ص 851 وما بعدها؛ أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محى الدين عبد الحميد، ط 2 مكتبة النهضة الإسلامية، القاهرة 1969 ج 1 ص 43.

ويتضح من ظهور هذين الاتجاهين أحد أمرين على الأقل، الأول أن النبيﷺ لم يرد أن يرسخ الحكم بالنص في من يحكم بعده، لكي يتسنى للمسلمين تدبير شؤون دنياهم، وفقا للحديث المشهور «أنتم أعلم بأمور دنياكم». خاصة أن خريطتهم البشرية والجغرافية ستتسع بلا شك إلى أقطار وقارات أخرى، ولا يمكن للإسلام ذي البعد العالمي ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء، 107)، أن يُحكَم المؤمنون به في كل مكان وفي كل قارات العالم بحكم مركزي وراثي، كما أنه ﷺ لم يُردْ وضع قواعد مغلقة لممارسة حكم أو إقامة دولة قائمة على التفويض الديني، أي ما يسمى في الفكر الغربي «دولة ثيوقراطية»، التي تحكم بالتفويض الإلهي. ويكون الحاكم حينئذ كما قال الشاعر ابن هانئ الأندلسي في مدح خليفة فاطمي:

«ما شئت لا ما شاءت الأقدار *** فاحكم فأنت الواحد القهار»

من زاوية أخرى، ووفقا لقراءة محايدة، يمكن القول: إن النزعات الجاهلية عادت إلى الحياة بقوة، وطغت مصالح أصحابها على توجيه الحياة السياسية الجديدة، خدمة لتلك المصالح. خاصة إذا أخذنا عودة الصراع على الزعامة بين بني أمية وبني هاشم كما كان الشأن قبل الإسلام في مكة.

ونعتقد أنه إذا لم يكن الأمر كذلك، ربما وجب القول: إن الفراغ الذي أحدثته وفاة الرسولﷺ قد عجل بعودة ثقافة القبيلة إلى صدارة الأحداث لتدفع الشركاء في الإسلام إلى فرقاء في السياسة والحكم. ثم، وعلى الرغم من تبني هذا الطرف أو ذاك لما نسب إلى الرسول في مسألة المؤهل لتولية الخلافة أو الإمامة العظمى بعده. يبقى التساؤل قائما ومتداولا بإلحاح عن العلة التي أجلت البت في مثل هذا الأمر الخطير على مستقبل فكرة الأمة، التي بشر بها الإسلام، بل على وحدة العقيدة الإسلامية نفسها؟[47] بعد أن أصبح المذهب وفقهاؤه ومعتقداتهم أهم من الإسلام في بساطته ومن وحدة المسلمين!!

وكإشارة إلى هذا الفراغ وما نجم عنه من افتراق صف المسلمين وتآمرهم ضد بعضهم البعض، تتفق كتب السير والتاريخ أن الرسول ﷺ في مرضه الأخير أمر بإحضار دواة

47 – يذهب بعض مفسري القرآن إلى أن كلمة الأمة تعني «السنة»، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة﴾ (الزخرف، 22، 23)، ولا تعني جماعة المؤمنين بالإسلام!

وقرطاس لكي يكتب للمسلمين كتابا لن يضلوا بعده. لكن عمر بن الخطاب اعتقد أن النبي صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع، وقال يكفي للمسلمين كتاب الله، وأن ابن عباس قال، فيما بعد، تعقيبا على هذه الواقعة: "الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله[48]».

غالبا ما فسرت هذه الحادثة بأن الكتاب الذي أراد الرسول ﷺ كتابته كان يتعلق بشؤون الخلافة. وإن كان كل فريق حاول تفسيره حسب رؤيته السياسية[49]. موظفا كل طاقاته الجدالية والبيانية لإثبات حصافة رأيه وسلامة موقفه. مما جعل الخرق يزداد على الراقع، مع أن قيمة حادثة عدم تمكن النبي من كتابة ما كان يعتزم كتابته ضئيلة أمام أقوال النبي طيلة عمر الدعوة، إضافة إلى ما ورد في القرآن، وكان المفترض أن جميع المسلمين قد عرفوها، مثل قوله صلى الله عليه وسلم «تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدا أمرا بينا : كتاب الله وسنة نبيه[50]».

مما لا شك فيه أن قضية اختيار خليفة لرسول الله كانت أول اختبار للمسلمين كأمة في طور التكون، تبحث عن تأكيد كيانها وترسيخ عقيدتها. لكن، بمجرد انتشار خبر وفاة الرسول اجتمع الأنصار في مكان عرف بسقيفة بني ساعدة لاختيار خليفة منهم دون المهاجرين، وحين سمع المهاجرون من قريش حث أبوبكر وعمر وأبو عبيدة السير نحوهم، ومنعوهم من فعل ما عزموا عليه. وحدث جدال بين الأنصار والمهاجرين حول أحقية كل فريق بالخلافة، وصف عمر بن الخطاب هذا الجدال قائلا: «فكثر اللغط وارتفعت الأصوات، حتى خشينا الاختلاف فقلت: أبسط يدك يا أبابكر، فبسط يده فبايعته، وبايعه المهاجرون، ثم بايعه الأنصار»[51]. وعلل عمر ما أقدم عليه قائلا: «خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة، أن يحدثوا بعدنا بيعة، فإما نبايعهم على ما لا نرضى وإما نخالفهم فيكون فساد[52]».

48 – محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: **الملل والنحل**، طبعة دار المعرفة، بيروت 1983 ج 1، ص 19 – 20؛ عبد الحسين شرف الدين الموسوي: **النص والاجتهاد**، ط 4 مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت 1966، ص 155 وما بعدها.

49 – أنظر مثلا أحمد بن تيمية: **منهاج السنة النبوية**، دار الكتب العلمية، د. ت، ج 2، ص 136–134.

50 – ابن هشام: **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، دار التراث العربي، بيروت د. ت ، ج 4، ص 251.

51 – الأشعري : **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، مرجع سابق، ج 1 ص 42 (هامش).

52 – المرجع نفسه، ص 43. الشهرستاني: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج 1، ص 22.

لقد استبق عمر، إذن، الأحداث ووضع الأنصار أمام أمر واقع لم يستطيعوا المخالفة، فهل كان ما فعله اجتهادا شخصيا، أم كان استنادا إلى نص؟ إذا حللنا كلام عمر السابق فإننا نستشف منه عدم وجود نص، لأنه لم يستعمل عبارة تدل على ذلك، بل كل عباراته كانت تدل على عدم رضى المهاجرين بقيادة الأنصار لهم لا غير؛ فقرار عمر بمبايعة أبي بكر، كان حصافة منه لقطع دابر الفتنة بين المهاجرين والأنصار، حسب قول عمر نفسه. ولكننا نجد كتب الصحاح والتاريخ والفرق السنية تؤكد أن الأمر بعد الرسول ﷺ في قريش، ومن ذلك ما رواه مسلم في صحيحه وما رواه غيره، من أن رسول الله قال: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم[53]». وقد احتج المهاجرون بمضمون هذا الحديث. ونسب إلى عمر في مجادلته للأنصار بسقيفة بني ساعدة، قوله. «إن الرسول ﷺ أوصانا بكم كما تعلمون، ولو كنتم الأمراء لأوصاكم بنا[54]». وجاء على لسان أبي بكر في هذا الاجتماع أيضا قوله: «نحن أولياء النبي وعشيرته، وأحق الناس بأمره ولا ننازع في ذلك، وأنتم لكم حق السابقة والنصرة، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء[55].

استسلم الأنصار في نهاية المطاف للمهاجرين، إما اقتناعا برأيهم، وإما خوفا من الفتنة، لكن السؤال عن مستحق الخلافة بقي حيا في النفوس، خاصة بعد ظهور معارضة بني هاشم لبيعة أبي بكر، إذ لم يشاركوا في ذلك الاجتماع بالسقيفة لانشغالهم بتجهيز الرسول، ولاعتقادهم ربما أن الأمر لا يخص غيرهم[56]. ولذا علق علي بن أبي طالب على حجج المهاجرين على الأنصار بقوله: « احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة [57]». وعند قراءة ما نسب إلى علي من أقوال حول خلافة أبي بكر، يفهم منها أن البت في الخلافة، كما وقع، كان قضية إنسانية اجتهادية لا دخل فيها للنصوص، إذ حينما شدد عمر على علي الخناق

53 – **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج 3، ص 1451، حديث رقم 1818؛ تذكر الروايات أن الرسول ﷺ أوصى في مرضه الأخير، بالأنصار فقال : « إنهم كرشي وعيلتي التي آويت إليها فأكرموا كريمهم وتجاوزا عن مسيئهم». ابن خلدون: **كتاب العبر** ج 2، ص 849.

54 – المرجع نفسه، ص 854.

55 – **كتاب العبر**، مرجع سابق، ج 2 ص 854. ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، مرجع سابق، ج 1، ص 16 وما بعدها؛ الأشعري: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، مرجع سابق، ج 1، ص 41.

56 – ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، مرجع سابق، ج 1، ص 12.

57 – **نهج البلاغة**، شرح الشيخ محمد عبده، دار الفكر، بيروت، د.ت ج 1 ص 116.

من أجل أن يبايع أبا بكر، قال له علي: «أحلب حلبا لك شطره[58]»، ولكن عليا لم يحتج بدوره فيما نسب إليه من أقوال، في نهج البلاغة، بنص يخول له حق الخلافة وحده دون غيره. أما أنصار أبي بكر فقد رأوا تكليفه من قبل الرسول بإمامة الناس في الصلاة نيابة عنه، أثناء مرضه، دليلا على استحقاق أبي بكر للخلافة، إذ كيف يرتضيه النبي إماما للدين ولا ترتضيه الأمة لإمامة دنياها[59].

والسؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هو: هل قصد المسلمون بتولية أبي بكر، وهو من قبيلة لم يكن لها شأن كبير في الجاهلية، تجاوز الزعامات التقليدية في الجاهلية عند قريش، والتي كانت عائلتا بني هاشم وبني أمية يتقسمانها في مكة، أم أن قبول الأطراف بخلافة أبي بكر أملته ظروف المرحلة لا غير؟ إن ما يدعو إلى طرح هذا السؤال كراهية أبي سفيان مثلا لخلافة أبي بكر وتودده إلى علي وحثه على استرداد الخلافة التي ضاعت منه، حتى قال له علي فيما قال: «فتنتنا وأنت كافر، وتريد أن تفتننا وأنت مسلم[60]»؟ ثم أن بني أمية أصبحوا، منذ خلافة عثمان، وبصفة أدق منذ مقتله، طرفا قويا في الصراع على السلطة. خاصة بعد أن تم إزاحة الأنصار عنها نهائيا. ويروى المقريزي في خططه أن أبا سفيان دخل على عثمان حين أصبح خليفة وقال له: «قد صارت إليك (الخلافة) بعد تيم وعدي، فأدرها كالكرة، واجعل أوتادها بني أمية، فإنما هو الملك، ولا أدري ما جنة ولا نار[61]».

ومنذ انقضاء خلافة عثمان أصبح دور بني أمية وبني هاشم محور التفكير والصراع السياسي في الإسلام بعنوان كبير «الخلافة في قريش» إلى أن سقطت خلافة بني العباس عام 656 هـ/ 1258 م، وخرجت الخلافة من قريش، بل ومن العرب كذلك لتستقر في الأتراك حتى سقطت سنة 1924 .

ونعتقد بأن ما ساعد على عودة دور الأسرتين (الهاشمية والأموية) بقوة إلى الحياة السياسية في الإسلام قد يكون وراء علته الأساسية غياب النصوص الصريحة المنظمة

58 – ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة** ، مرجع سابق، ج 1، ص 18.

59 – المرجع نفسه، ص، 22.

60 – نقلا عن عمار طالبي: **آراء الخوارج الكلامية**، الجزائر 1978 ج 1، ص 119.

61 – نقلا عن علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط 5 دار المعارف، القاهرة، 1971، ج 1، ص 254.

للخلافة بعد وفاة النبي ﷺ. وكان ذلك بمثابة العمود الفقري للفراغ الذي أشرنا إليه فيما تقدم، كما أن منصب الخلافة قد تُرك في عهد الشيخين دون تحديد لشروط تقلده أو إسقاطه.

وهذا أحد الألغاز في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، إذ كيف تمت معالجة كثير من المعضلات التي استجدت بعد وفاة الرسول ﷺ كالردة والامتناع عن دفع الزكاة والمتنبئين، ولم تعالج مسألة الخلافة رغم خطورتها على مستقبل الأمة والعقيدة؛ فأبو بكر حين أحس بدنو أجله نص على استخلاف عمر، رغم معارضة الكثير من المسلمين لهذا الاستخلاف؛ وذلك بسبب ما عرف به من غلظة في طباعه غير المهادنة. ثم لأن قرار أبي بكر لم يكن يستند إلى أي نص شرعي[62]. وتلاشت مع الأيام معارضة عمر بسبب ما تحقق من الفتوحات، وما تميز به عهده من العدل، وحسن تدبير شؤون الخلافة بصفة عامة، إلا أن قضية الخلافة لم يحدث فيها جديد، وإذا كان أبو بكر قد اعترف قبل موته بأنه تمنى لو سأل الرسول ﷺ لمن الأمر بعده[63]، ولكنه لم يفعل، فإنه استخلف عمر لقناعته الشخصية بأنه أخيرهم[64]، فإن عمر حين فاجأه الموت جعل الأمر شورى بين ستة من زعماء المهاجرين القرشيين، ولم يكونوا أعلم الصحابة أو أفضلهم[65].

ورست الخلافة، بعد أخذ ورد على عثمان، كما هو معروف. لكن أقاربه من بني أمية أشاروا عليه بما خالف بعض مواقف الرسول والشيخين؛ مثل عفوه عن أشخاص كانوا محل إدانة، ولم يكتف بالعفو عنهم فحسب، بل زكاهم بالولاية والمصاهرة، وأطلق يدهم في رقاب المسلمين وأموالهم، في حين أصاب صحابة أجلاء حيف مثل ابن مسعود، وعمار بن ياسر، وأبي ذر الغفاري[66]. لخص الشهرستاني العلاقة بين عثمان وأقاربه

62 – الشهرستاني: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج 1، ص 24. ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، مرجع سابق، ج 1، ص 24. 25.

63 – ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، مرجع سابق، ج 1، ص 24

64 – المرجع نفسه، ص، 25.

65 – المرجع نفسه، ص، 28 – 29

66 – يمكن الاطلاع على تفاصيل هذه الأحداث : في الشهرستاني: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج 1، ص 25 – 26 ، ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، مرجع سابق، ج 1، ص 31 إلى 38. . ابن خلدون: كتاب العبر، ج 2، ص 1028 وما بعدها. أبو زهرة: **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، ص 28. 29.

وما نتج عنها بقوله: «إن أقاربه من بني أمية قد ركبوا نهاير فركبته، وجاروا عليه، ووقعت اختلافات كثيرة، وأخذوا عليه أحداثا كلها محالة على بني أمية[67]».

إن ما آل إليه أمر الخلافة كان نتيجة لعدم وجود نصوص تنظيمية لها، وفي الوقت نفسه سببا جديدا في تعميق الفراغ السياسي وحدّة الصراع على السلطة. إذ أدت الاختلافات الكثيرة في عهد عثمان إلى مقتله هو نفسه، وإلى ازدياد رقعة الانشقاق في صفوف الأمة أكثر فأكثر. فأصبح الاجتهاد الشخصي في طلب الحكم هو القاعدة، فمدينة الرسول تبايع عليا لكي تتجاوز محنتها، وبنو أمية بقيادة معاوية بن أبي سفيان، الوالي على الشام، يطالبون بدم عثمان، أو بما يخوله لهم دم عثمان، وطلحة والزبير وعائشة يعلنون الثورة على علي في الكوفة، وبعض الصحابة أمثال سعد بن أبي وقاص يعلنون الحياد، والمتربصون بالإسلام الدوائر من الذين غلبوا على أمرهم يقاومون بوسائلهم الخاصة لمنع نجاح هذا النظام الجديد[68].

3 – من الصراع حول الكعبة إلى الصراع على الخلافة

كان هذا هو مشهد المسرح السياسي الإسلامي التقريبي في هذه المرحلة، حيث سرعان ما انجلى عنه غبار الهرج والمرج لتتضح صورة بني هاشم وبني أمية لتطغى من جديد على الأحداث. حين انبعث الصراع القديم الذي كان ميدانه السلطة على مكة، ليتخذ الآن مجالا أوسع. فقد أصبح الشام أمويا، وأصبح العراق، (والكوفة خاصة) هاشميا. بعد رفض معاوية أن يبايع عليا ابن أبي طالب، بل أعلن عليه الحرب متهما إياه بالمشاركة في قتل عثمان. ونقل علي العاصمة من المدينة إلى الكوفة لاعتبارات سياسية وحربية. واستقر معاوية في دمشق.

وإذا كانت الضرورة السياسية بالدرجة الأولى هي التي أملت على الخليفة علي نقل مقر الحكم، فإن معاوية اعتبر الأمر توسيعا للمجال القبلي لا غير، هذا ما يمكن أن نفهمه من إحدى مراسلاته إلى علي بن أبي طالب جاء فيها: «... وقد كنت سألتك الشام على

67 – الشهرستاني: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج 1، ص 25.

68 – المرجع السابق، ص 26. ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، مرجع سابق، ج 1 ص 51 وما بعدها.

إلا يلزمني لك طاعة، ولا بيعة، فأبيت ذلك علي، فأعطاني الله ما منعت، وأنا أدعوك اليوم إلى ما دعوتك إليه أمس[69]». إن الأمر بالنسبة إلى معاوية وبني أمية غزو واستحواذ وتملك. مما جعل بعض الدارسين والباحثين يشكّون في صحة إسلام كثير من هذه الأسرة، ويرون أن الفتوحات التي حققها خلفاء بني أمية لم تكن من أجل نشر الإسلام، بل «كانت غايتها توسيع رقعة سلطتهم، وإغداق النعم والخيرات على قصورهم في دمشق»[70].

وعلى العكس من ذلك، لم يكن الإمام علي بصفته خليفة لرسول الله وأميرا للمؤمنين، يقبل مجرد النظر في مثل هذه المطالب، لأنه كان يرى أن من واجباته الدفاع عن وحدة الإسلام والمسلمين، وليس توسيع المجد الأسري، أو اكتساب مغانم مادية على حساب المشروع الذي جاء به الإسلام. ومن أجل ذلك قرر محاربة معاوية، بوصفه متمردا على الشريعة والشرعية وعلى مشروع أمة الإسلام، وليس بوصفه أمويا، وبالتالي لم يكن بوسعه أن يتنازل له عن ولاية إسلامية؟ ولذلك عزم على تأديبه إلى النهاية.

وحين أدرك معاوية أنه منهزم لا محالة أمام علي، لجأ إلى حيلة التحكيم المشهورة، بإيعاز من عمرو بن العاص، الحاملة بذرة ثقافة خيانة العهود في ترائبها. هذه الخيانة التي وصفها المستشرق أوجيست ميلر بأنها «من أشنع المهازل وأسوئها في التاريخ البشري[71]». ويمكن القول: إن ما حدث من خداع وخيانة من قبل ممثل معاوية، في ما تم الاتفاق بشأنه مع ممثل علي بن أبي طالب، أسس ليس للمهزلة الشنعاء فحسب، بل أصل لتقليد وتسويغ خيانة الأمانة وعدم الوفاء بالعهود عند ساسة مسلمين كثيرين عبر التاريخ؛ وهو تقليد لا يزال مستمرا إلى اليوم في الأخلاق السياسية وغير السياسية عند بعض من ينتسب إلى الإسلام؛ الإسلام الذي جاء ليحارب كل أشكال الخيانة وعدم الوفاء بالعهود، كما هو معلوم.

كان الرأي / الحُكم الذي "اهتدى" إليه كل من أبي موسى الأشعري عن علي ابن أبي طالب وعمرو بن العاص عن معاوية بن أبي سفيان، ينص على "تنحية المتنازعين" (علي ومعاوية) عن الحكم، من أجل حقن دماء المسلمين، وتجاوز الانسداد الحاصل بين المتحاربين، والخلاف المدمر لوحدة المسلمين.

69 – نقلا عن محمد عمارة: **الإسلام وفلسفة الحكم**، مرجع سابق، ص 121.

70 – النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج 1، ص 254.

71 – جولد تسيهر إجناس: **العقيدة والشريعة في الإسلام**، مرجع سابق، ص 170.

تحايل ابن العاص على الأشعري ليكون الأول من يعلن تنحية صاحبه وفقا للحكم المتفق عليه، على أن يتلوه هو ليعلن الأمر نفسه بشأن صاحبه معاوية. غير أن ما وقع كان أبشع مثلبة في التزام المواثيق الخاصة بتدبير شؤون الحكم والسياسة في الإسلام؛ فحين اعتلى ابن العاص المنبر، ليعلن تنحية صاحبه، أعلن على عكس ذلك أنه يوافق الأشعري على تنحية صاحبة، أما هو فيعلن تثبيت معاوية في الحكم والخلافة!

على الرغم من خيانة ابن العاص العهد المتفق عليه، قبل علي التنازل عن الحكم، احتراما والتزاما لما أعلنه الأشعري. غير أن هذا القبول من جانب واحد نجم عنه انقسام أنصار علي بين مؤيد ومعارض لقرار علي بالتنحية. فخرجت جماعة عن طاعته استنكارا لقبوله حكم أبي موسى الأشعري، وقد عرفوا منذ ذلك الحين في الأدبيات السنية والشيعية بـ"الخوارج". وكانت هذه الجماعة، وفقا لما جاء في تلك الأدبيات، قد اتهمت عليا في البداية بالتباطؤ في الاحتكام إلى القرآن الذي دعا إليه معاوية، وحين تم الحكم الذي نتج عنه ما تمت الإشارة إليه، قال هؤلاء لعلي: "لم حكّمت الرجال؟ لا حكم إلا لله[72]».

وبخروج هؤلاء الجنود الأشداء عن علي، أصبح الصراع على الخلافة ثلاثيا من جديد. وأصبح أمل المسلمين ضئيلا جدا في وضع أسس للخلافة تحظى بقبول الجميع، بل أمسى لكل فريق رؤية خاصة به نحو الخلافة، يريد أن تكون مقبولة من الجميع ولو بحد السيف. وهكذا بدأت سياسة المعسكرات في الإسلام.

بالنسبة إلى معسكر علي بن أبي طالب اعتبر الخلافة حقا لأهل البيت، لاعتبارات دينية ودموية؛ فعلي تربى في بيت محمد ﷺ، ولم يسجد لصنم، وآزار النبي وحماه في أحلك الظروف، مثل إحلاله محله على فراشه ليلة الهجرة، حين قررت قريش قتل النبي وتفريق دمه بين القبائل، كما هو معروف، وهو إلى جانب ذلك أخوه في الهجرة، وزوج ابنته فاطمة الزهراء، وذو فضائل في الإسلام لا تحصى. إضافة إلى كونه ابن عمه أبا طالب المعروف بمواقفه الحامية للنبي. ولم يكن مستغربا أن يبايع أنصار علي،

72 – الشهرستاني: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج 1، ص 155– 156. – ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، مرجع سابق، ج 1، ص 121 وما بعدها.

عقب وفاته، ابنه الحسن الجدير بحمل إرث النبوة، حسب اعتقادهم. وكانت هذه المواقف المنتصرة للإمام علي نواة لظهور المذهب الشيعي وفرقه.

أما معسكر معاوية فقد اعتبر ما أخذه بالسيف والغزو حقا شرعيا، وهذا ما سيشرعنه لاحقا بعض الفقهاء وفي مقدمهم الشيخ ابن تيمية كما سنرى، بالإضافة إلى ما ادعاه من المطالبة بدم عثمان، وهي مسألة قبلية خالصة ألغاها الإسلام، لأن عثمان لم يكن زعيم عشيرة بني أمية حتى يورث حكمه من قبل عشيرته، وإنما كان خليفة لرسول الله، وأميرا للمؤمنين. وما أضفى مزيدا من الشرعية على مكتسبات بني أمية ما قيل عن أن الحسن بن علي تنازل عن المطالبة بالخلافة لمعاوية، حتى سمى عام التنازل هذا عند أهل السنة بعام الجماعة.

وإذا كان «الإجماع» على خلافة معاوية حقق بعض الاستقرار، فلأن معاوية وعد بأن تؤول الخلافة بعده للحسن بن علي، إلا أن موت الحسن قبل معاوية، أو تسميمه حتى الموت حسب رواية الشيعة[73]، شجع معاوية على أخذ البيعة لابنه يزيد، رغم ما عرف عنه من سلوك ينافي شريعة الإسلام وقيمها. وقد علل معاوية عزمه بعدم وجود قاعدة متفق عليها بشأن منصب الخليفة. ومن جملة ما واجه به الصحابة في مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة قوله: «أيها الناس قد علمتم أن رسول الله قبض ولم يستخلف أحدا، فرأى المسلمون أن يستخلفوا أبابكر، وكانت بيعته هدى؛ فعمل بكتاب الله وسنة نبيه، فلما حضرته الوفاة، رأى أن يستخلف عمر، فعمل عمر بكتاب الله وسنة نبيه، فلما حضرته الوفاة، رأى أن يجعلها شورى بين ستة نفر اختارهم من المسلمين، فصنع أبوبكر ما لم يصنعه رسول الله، وصنع عمر ما لم يصنعه أبو بكر، كل ذلك يصنعونه نظرا للمسلمين، فلذلك رأيت أن أبايع ليزيد لما وقع الناس فيه من الاختلاف، ونظرا لهم بعين الإنصاف»[74].

أن الشرعية حسب هذا النص، مستمدة من واقع الأحداث ومستجدياتها وتطوراتها، وليس من النصوص. وهذا ما سيعكسه التيار العام من أهل السنة لتسويغ شرعية كل من استولى على الحكم والدولة.

73 – محمد جواد مغنية: **فضائل الإمام علي**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1962، ص 210.

74 – ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، مرجع سابق، ج 1، ص 163. ونلاحظ هنا أن هذا الخطاب، المنسوب لمعاوية والمشير إلى اختلاف المسلمين، يتناقض مع ما قيل عن عام الجماعة.

والمعسكر الثالث هو معسكر الخوارج، الذي راح ينمو رويدا رويدا، يصارع المعسكرين معا في آن واحد بقوة السلاح. ولم يكن اتجاههم السياسي قد اتضح. لكنه مع مرور الزمن تشكل من التضاد لرأى أهل الجماعة والشيعة معا في الإمامة. وبذلك تكونت رؤية أخرى إلى الخلافة أساسها: يحق لكل مسلم توليتها إذا توافرت فيه شروط التقوى.

والواقع إن هذه الفترة الأساسية من حياة الإسلام، التي امتدت حوالي نصف قرن من الزمن، أعطت المقدمات التي شكلت مدخل الفكر السياسي عند المسلمين. فرغم اتفاق جميع المسلمين، عدا النجدات من الخوارج، والأصم والفوطي من المعتزلة، على وجوب الإمامة، فإنهم اختلفوا أشد الاختلاف في الشروط التي ينبغي أن تتوافر في الشخص الذي يملأ المنصب [75]. وقد عبر الشهرستاني عن هذا الاختلاف بقوله: «ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان»[76].

غير أن التجربة الإنسانية، بما فيها التجربة الإسلامية، في البحث عن أنجع السبل والطرائق لتحقيق الأمن والأمان للناس، والتقدم في ظل السلم والسلام، أكدت أن السيف (السلاح) لم ولن يكون أبدا الوسيلة الناجعة في ممارسة السلطة، أو قيام الحكم الرشيد، بقدر ما كان ولا يزال العامل الأكثر تجذيرا للخلاف وتعميقه، بل نقله من طور الاستبداد الشخصي أو العشائري إلى طور استبداد المذهب. وهذا ما تجلى في تفريع وتفريخ الفرق السياسية وتعددها واتخاذ الغلو والعنف منهجا لها في أعلب الأحيان.

4 - نشأة الفرق السياسية في الإسلام

نستخلص مما سبق، ومن مقدمات الفكر السياسي في الإسلام: أن هذا الفكر نشأ عن المواقف العملية من الإمامة، ومن هنا ارتبط ظهور الفرق الإسلامية السياسية بتطور معالجة قضية الخلافة والإمامة. فقد امتاز العصر الراشدي باجتهاد الخلفاء، كل بما اهتدى إليه واقتنع به، كما امتاز بعدم وراثية المنصب. أما حين استولى بنوا أمية على الحكم فإنهم جعلوه وراثيا فيهم، وامتازت سياستهم بالمداهنة والمكر والخداع أحيانا، والتنكيل بخصومهم أحيانا أخرى، وقد نكلوا خاصة ب أهل البيت فازدادت نقمة المسلمين عليهم.

75 – سعيد حوى: **الإسلام**، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت. 1981، ص 377.

76– الشهرستاني: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج 1، ص 22.

يلخص الشيخ محمد أبو زهرة هذه النقمة قائلا: «وقد كان العصر الأموي محرضا على المغالاة في تقدير علي رضي الله عنه، لأن معاوية سن سنة سيئة في عهده، وفي عهد ابنه ومن خلفه من الأمويين حتى عهد عمر بن عبد العزيز، وتلك السنة هي لعن إمام الهدى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، عقب تمام الخطبة. وفي كربلاء قتل بنو أمية الحسين بن علي قتلة فاجرة، وذهب دمه عبيطا، من غير أن ترعى حرمة الدين. وأخذت بنات الحسين وبنات علي سبايا إلى يزيد ابن معاوية وهن بنات ابنة النبي صلى الله عليه وسلم والعترة النبوية الطاهرة[77]».

عمل أهل البيت وشيعتهم على إبلاغ ما لحقهم من ظلم إلى الناس في كل مناسبة لتأليبهم على بني أمية. وقد نسب إلى علي بن الحسين بن علي، وكان من بين أسرى كربلاء، قوله: «أيما مؤمن دمعت عيناه لمقتل الحسين حتى تسيل على خديه بوأه الله بها في الجنة غرفا يسكنها أحقابا، وأيما مؤمن دمعت عيناه على خده فيما مسنا من الأذى من عدونا في الدنيا بوأه الله منزل صدق»[78]. وقد عكس مقتل الحسين أزمة ضمير عامة لدى المسلمين كافة، امتدت، قرونا، فقد أعلن الإمام أحمد بن حنبل (ت 241) «أن من يوالي يزيدا لا يؤمن بالله واليوم الآخر»[79]. أما ابن حجر العسقلاني في القرن التاسع فقد عبر عن هذه الأزمة بقوله :

« أترجو أمة قتلت حسينا ⁂ شفاعة جده يوم الحساب[80]».

وإننا لندرك عمق الوجدان الذي بدأ يتكون عند الشيعة في شكل رفض تام لكل ما هو خارج أهل البيت، مقابل التيار الذي جعل مرجعيته عام الجماعة، الذي تميز تفكيره بشيء من الواقعية التاريخية. وأطلق أصحابه على أنفسهم لقب «أهل السنة والجماعة». وفي الوقت نفسه كان هناك التيار الخارجي بشعاره «لا حكم إلا لله.»

77 – محمد أبو زهرة: **تاريخ المذاهب الإسلامية**، دار الفكر العربي، بيروت، د ت، ص 35.

78 – أحمد محمود صبحي: **نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية**، ط دار المعارف، القاهرة 1969، ص. 352.

79 – المرجع نفسه، ص 348.

80 – المرجع نفسه، ص 347.

إذن فأمهات الفرق السياسية ثلاث، أما الباقي[81] فليس إلا تفريعا وتفريخا عن هذه الأصول. وإليك بيان عن كيفية نشأة هذه الفرق :

أ – الشيعة

لفظ أطلق على أتباع علي بن أبي طالب الذين قدموا إمامته على سائر الصحابة، ويزعمون أن النبي ﷺ نص على إمامة علي بجلاء، لأنه لم يكن في الدين أمر أهم «من تعيين الإمام حتى تكون مفارقته صلى الله عليه وسلم الدنيا على فراغ قلب من الأمة[82]»، ويعتقدون أن التشيع بدأ في عهد النبي استنادا إلى تفسير آيات قرآنية بأنها نزلت في علي وشيعته، وإلى أحاديث نبوية يرونها في السياق نفسه[83]، بل يذهبون إلى أن سرية أسامة بن زيد التي بعثها الرسول أثناء مرضه الأخير لقتال الروم، وفيه كبار الصحابة، كانت تخطيطا نبويا لتولية علي بن أبي طالب الإمامة بعده[84].

وفي الواقع ليس هناك ما يدل على تكون مذهب التشيع قبل القرن الثاني للهجرة. وتتفق المصادر القديمة على أن القول بالنص على إمامة علي لم يظهر إلا في عصر جعفر الصادق[85](ت 148 هـ)، واضع الفقه الشيعي، وتلميذه هشام بن الحكم (ت 200 هـ) الذي كان عنصرا نشيطا في تحديد معالم مذهب التشيع في الكلام.[86]

81 – يجعل الأشعري عدد الفرق عشر فرق أساسية تفرع منها ما يزيد عن مائة فرع: **المقالات**. ج 1، ص 65 وما بعدها، أما البغدادي في كتابه، **الفرق بين الفرق** تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، طبعة دار المعرفة، بيروت، د ت، فيجعل عدد الفرق تسعا تفرع منها 93 فرعا، ص 25 – 26. ويجعل الشهرستاني عدد الفرق ستة وسبعين فرقة، أنظر **الملل والنحل**، ج 1، ص 22. ولعل أقرب تصنيف إلى المنطق هو تصنيف ابن حزم حيث يرجعها إلى خمس فرق هي الشيعة وأهل السنة والمعتزلة والخوارج والمرجئة، غير أنه يخلط بين الفرق السياسية والفرق الكلامية. أنظر **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، طبعة دار االمعرفة، بيروت، 1983، ج 1، ص 58 – 60.

82 – الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، ص 195 و 218. الأشعري: مقالات، ج 1، ص 58 – 60 و 65 – 66. محمد أمير الكاظمي: **الشيعة في عقائدهم وأحكامهم** ص 17، ومن بعدها.

83 – محمد حسين آل كاشف الفضاء: **أصل الشيعة وأصولها**، ط 10، مكتبة العرفان، بيروت د ت، ص 87 وما بعدها.

84 – عبد الحسين شرف الدين الموسوي: **المراجعات**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت د ت، ص 268 وما بعدها وخاصة 271.

85 – محمد عمارة: **الإسلام وفلسفة الحكم**، مرجع سابق، ص 157.

86 – محمد بن اسحاق بن النديم: **الفهرست**، طبعة دار لمعرفة، بيروت، 1978، ص 249 – 250.

أما «أول من تكلم في مذهب الإمامية فهو علي بن اسماعيل بن ميثم المتوفي سنة 179». [87] غير أنه يستفاد من كتاب الكافي للكليني أن الأحاديث التي تثبت الإمامة بالوصية والنص تعود إلى الأئمة: محمد بن علي الباقر (ت 114) وابنه جعفر الصادق، وحفيد جعفر علي الرضا (ت 200 هـ). وجدير بالملاحظة أن هذا العصر امتاز بنشأة مختلف المدارس الفقهية في الإسلام عامة. مع التنبيه إلى أن تدوين الحديث مستقلا بذاته لم يشرع فيه إلا بعد انقضاء القرن الثاني للهجرة.

وإذا عدنا إلى الآثار المنسوبة إلى الإمام علي نفسه، فإننا لا نجد فيها نصوصا تؤكد على أحقيته في خلافة رسول الله وإمرة المسلمين، ولا تذكر شيئا عن النص القرآني في شأن خلافته، أو وصية الرسول إليه، إلا إذا حملنا النصوص أكثر مما تحتمل.

وقد جاء في الخطبة الشقشقية قوله: «أن محلي منها (أي الخلافة) محل القطب من الرحى[88]». وهذا أمر طبيعي لقرابته من الرسول ومكانته لديه، ولدى المسلمين بصفة عامة. ثم أن هذا رأيه هو، وليس نصا من القرآن أو من النبي، صلى الله عليه وسلم، وحينما بويع بالخلافة أعلن أن رسول الله قد أنبأه بهذا المقام، دون الإشارة إلى أي نص أو وصية بذلك[89]. ويُروى أن أبابكر وعمر وأبا عبيدة، ضيقوا على علي كي يبايع أبابكر فخاطبهم علي قائلا: «الله الله يا معشر المهاجرين، لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم، وتدفعون أهله عن مقامه في الناس وحقه، فوالله يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس به، لأنا أهل البيت. ونحن أحق بهذا الأمر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله، الفقيه لدين الله، العالم بسنن رسول الله المتطلع لأمر الرعية، الدافع عنهم الأمور السيئة، القاسم بينهم بالسوية، والله أنه لفينا، فلا تتبعوا الهوى فتضلوا عن سبيل الله، فتزدادوا عن الحق بعدا[90]».

87 – عبد الله نعمة: **فلاسفة الشيعة**، طبعة مكتبة دار الحياة، بيروت، د ت، ص 300.

88 – **نهج البلاغة**، مرجع سابق، ج 1، ص 30 – 31.

89 – المرجع نفسه، ص 48.

90 – ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة** ، مرجع سابق، ج 1، ص 18 – 19.

إن هذا النص رغم توافقه مع السياق العام الذي تمثله الأقوال المنسوبة إلى الإمام علي، فإن فيه نشازا يتمثل في عبارة «سلطان محمد في العرب»، لأن محمد، صلى الله عليه وسلم، لم يأت بسلطان ولا من أجله، وإنما بنبوة ورسالة للعالمين كافة، وقد رفض السلطان حين عرضته عليه قريش[91]. وهل يعقل أن يصدر من الإمام علي مثل هذا التعبير؟ وهو أعلم بسيرة الرسول. كما أن سلطته إذا افترضنا وجودها فإنها تشمل كل المسلمين وليس العرب فقط، كما جاء في النص المنسوب للإمام علي.

ولكننا، إذا تجاوزنا بعض هذه الملاحظات التي يمكن أن نسجلها على الأقوال المنسوبة إلى الإمام علي، فإنه يمكننا القول: إن الإمام علي هو الواضع لقاعدة التشيع، وذلك لسببين على الأقل: أولهما اعتقاده في أحقيته بالخلافة والإمامة دون غيره، لكن ليس لاعتبارات نصية. وثانيهما: منع الآخرين لهذا الحق على صاحبه، أو على الأقل تماطلهم فيه، مما ولد التعاطف في صفوف المسلمين مع علي، وتنامى هذا التعاطف حين أبعد أهل البيت من الحكم نهائيا على يد بني أمية. وما تلا ذلك من التنكيل بهم، خاصة مقتل الحسين، ولعن علي عقب خطب الجمعة في المساجد الأموية. كل ذلك عمق لدى هؤلاء المتعاطفين ذكريات مشتركة، وذاكرة جماعية، غرست، مع مرور الزمن، في وجدان أنصار الإمام علي اعتقادا راسخا بأن حق أهل البيت في الإمامة قد اغتصب، وإهدار دمهم دون وجه حق، رغم ما لديهم من قدسية النسب، ومكانة في الدين والعلم. ومن هذا الاعتقاد نمت عقيدة الإمامة لديهم.

ب – أهل السنة

وكان من طبيعة اختلاف الفهوم حول الإمامة، وتعدد المواقف وتطور والأحداث أن تتكون نظرة أخرى إلى مفهوم الإمامة، تنطلق مما حدث فعلا في التاريخ السياسي للمسلمين، لا مما كان ينبغي أن يحدث. وهذه النظرة لا تنكر إمامة علي بن أبي طالب، ولا توقفها عليه وحده وعلى عقبه فقط، بل تزكي خلافة كل من أبي بكر وعمر وعثمان من كل شائبة، وتجعل عليا رابع الخلفاء الراشدين. ومن أجل هذا الترتيب يطلق الشيعة

91 – أجاب الرسول ﷺ : « ما جئتكم، به ليس لأطلب أموالكم ولا الشرف فيكم، و لا الملك عليكم، ولكن الله بعثني إليكم رسولا، وأنزل علي الكتاب، وأمرني أن أكون بشير ونذيرا . . . « **سيرة ابن هشام**، ج 1 ص 316.

على أصحاب هذه النظرة اسم «المرجئة[92]». أما عبد القاهر البغدادي (تـ1037م)، الذي يعد واحدا من كبار مؤرخي الفرق، والمدافع عن أهل السنة، فإنه يعرف هؤلاء بأنهم: «المتكلمون الذين تبرؤوا عن التشبيه و التعطيل وناقضوا الروافض والخوارج، وسائر أهل الأهواء الضالة»، وهم أيضا أئمة الفقه من فريقي الرأي والحديث الذين « تبرؤوا من القدر والاعتزال وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل»، وأخيرا فهم «الذين أحاطوا علما بطرق الاختيار والسنن (...) وعرفوا أسباب الجرح والتعديل[93]». فهم، إذن، ليسوا فرقة. واحدة وإنما هم فرق يجمع بينها الأخذ بواقعية الأحداث السياسية التي مرت بها التجربة الإسلامية السنية في الحكم. والبغدادي نفسه يؤكد أنهم سموا بـ«أهل السنة والجماعة»، لأنهم يقولون بإجماع المسلمين على بيعة أبي بكر[94]. أما تسمية المرجئة التي يلصقها بهم الشيعة فيبعدها عنهم الأشعري و البغدادي وغيرهما[95].

وإلى جانب قضية التسمية تثار قضية الابتداء. فمن الناحية العملية يؤرخ لأهل السنة بيوم السقيفة. حيث تمت بيعة أبي بكر لخلافة رسول الله ﷺ من قبل ما قيل إنه إجماع الصحابة الذين رضي الله عنهم في قوله تعالى: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾(الفتح، 18). وهؤلاء المؤمنون المرضي عنهم هم أنفسهم الذين أجمعوا على إمامة أبي بكر، وأثبتوا عليه وانقادوا له، واعترفوا له بالفضل كما يرى أبو الحسن الأشعري[96]. وتأسيسا على صحة بيعة أبي بكر تتم صحة خلافة الحلفاء الأربعة بحديث مرفوع إلى النبي، جاء فيه: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك عضوض بعد ذلك[97]».

ويبدو من تتبع تطور الفكر الإسلامي أن أهل السنة كفرقة مذهبية، ذات أسس نظرية، ونسق فكري متكامل، لم تظهر إلا في أوائل القرن الثالث الهجري. وبالضبط

---

92 – محمد الحسين المظفر: **الإمام الصادق**، ط 3، دار الإهداء، بيروت، د ت ، ج 1 ص 40.

93 – البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مرجع سابق، ص 313 وما بعدها.

94 – المرجع نفسه، والصفحة نفسها. تجب الإشارة كذلك إلى أن عام الجماعة مرتبط في التاريخ بتنازل الحسن بن علي لمعاوية عقب مقتل والده.

95 – المرجع نفسه، ص 202. وأبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، مرجع سابق ج 1، ص 213 وما بعدها.

96 – نقلا عن يوسف إبيش: **نصوص الفكر االسياسي في الإسلام، الإمامة عند السنة**، دار الأندلس، بيروت 1966، ص 20 وما بعدها.

97 – المرجع نفسه، ص 22.

حين انفصل أبو الحسن الأشعري (ت330هـ ـ 936م)عن المعتزلة. ويمكن القول: إن فرقة أهل السنة ظهرت كرد فعل على طغيان التصور الباطني للعقيدة الإسلامية من قبل الشيعة، والتصور العقلاني لها من قبل المعتزلة. ومن أشهر من أنبرى للدفاع عن رؤية أهل السنة: أبو الحسن الأشعري، والقاضي أبوبكر الباقلاني(ت 403هـ 1013م)، وأمام الحرمين الجويني (478هـ 1085م)، والإمام أبو حامد الغزالي (505هـ 1111م) الذين هاجموا عقلانية المعتزلة بالقدر الذي هاجموا به باطنية الشيعة.

ج - الخوارج

ويسمون، أيضا، الحرورية أو الشراة. أسماء متعددة لمسمى واحد، وتكونت هذه الفرقة عمليا بعد عملية التحكيم الشهيرة التي كان بطلها أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص، كما أسلفنا. حيث قامت جماعة من جند الإمام علي بالخروج عليه، مستنكرة تحكيم الرجال في مسألة الحكم، معلنين شعارهم المشهور «لا حكم إلا لله». أما لقب الحرورية فنسبة إلى المكان الذي نزلوا فيه قرب الكوفة، بعد أن غادروا معسكر الإمام علي بن أبي طالب. أما لقب الشراة فهو اللقب الذي ترتضيه الخوارج لأنفسهم، فهم يذيعون أنهم باعوا أنفسهم لله تعالى على أن لهم الجنة، وهم يشيرون بذلك إلى قوله تعالى: ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون﴾ (التوبة، 111). ولذلك أعلنوا أن حربهم مع علي، قبل الخروج عنه، لم يكن في سبيل الله، وإنما في سبيل الدنيا[98].

نشأة الخوارج، إذن، كانت نشأة سياسية حربية وسط الاختلاف والمواجهة بين بني أمية وبين الإمام علي حول الخلافة. وفي الوقت الذي كانت فيه بوادر حصر الخلافة في قريش تنمو، كما كان القول بأحقية وراثتها من قبل أهل البيت دون غيرهم يزداد انتشارا، ظهر تيار الخوارج لكي يضفي بعدا جديدا على الإمامة، وذلك حين أعلنوا أن الإمامة حق لكل مسلم توافرت فيه شروط التقوى بغض النظر عن نسبه أو لونه .[99]

98 – الأشعري: مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ج 1، ص 67 وما بعدها. الشهرستاني: الملل والنحل، مرجع سابق، ج 1، ص 154 وما بعدها، البغدادي: الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص 74 وما بعدها.

99 – عمار طالبي: آراء الخوارج الكلامية، مرجع سابق، ج 1، ص 115.

وهكذا تكوّن في التاريخ السياسي الإسلامي المبكر ثلاث تيارات: تيار المثالية الذي نجم عن خيبات الأمل المتتالية في الواقع السياسي كتعارض المعنى السامي لما ينبغي أن يكون عليه الحاكم مع الواقع الذي عادت إليه كثير من قيم الجاهلية، مع إبعاد علي بن أبي طالب عن خلافة النبي، ثم إبعاد بنيه واضطهادهم الذي بلغ منتهى الشناعة بمقتل ابنه الحسين وسبي حرائر آل البيت. مما رفع درجة الحنق على بني أمية، كما رفع درجة أماني الأنصار والمتعاطفين مع آل البيت، آملين أن يأتي يوم تنقلب فيه صورة الواقع رأسا على عقب[100]. وتيار الواقعية الإسلامية الذي عمل على تسويغ الأحداث بالاجتهاد والقياس أحيانا، مضفيا بذلك الشرعية على ما أنجبته مسيرة المسلمين منذ وفاة الرسول من أحداث، ومجنبا لها في الوقت نفسه المزيد من الصراع غير المجدي، عملا، ربما، بالجملة القائلة: «ليس في الإمكان أبدع مما كان». وتيار الخوارج الذي عد الإمامة قضية اجتماعية بالدرجة الأولى يحق لكل مسلم، متى كان قادرا على الالتزام بتنفيذ ما جاء به الإسلام، أن يكون من مستحقيها، وليس بالضرورة أن يكون قرشيا.

إن هذه التيارات في اجتهاداتها أحيانا، وفي صراعاتها على السلطة أحيانا أخر، أنتجت ثقافة وفلسفة الإمامة التي هي رئاسة الدولة لدى المسلمين. ومن جذعها تفرعت الحركات السياسية الدينية التي شهدها العالم الإسلامي مشرقه ومغربه، وقد تطورت الإمامة مع تغير الأحداث وانتقلت من الإمامة العملية إلى الإمامة المذهبية، وهذا ما سنحاول معالجته في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

100 – أحمد صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص 65.

الفصل الثاني

تطور مفهوم الإمامة

«اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة،
وجميع الشيعة، وجميع الخوارج
على وجوب الإمامة»

حزم الأندلسي

حين نشأت الفرق الإسلامية، بسبب الاختلاف حول مسألة الإمامة، كما أشرنا في الفصل السابق. بدأ مجال الإمامة المذهبي يتحدد أكثر بتطور الفرق الأولى، قبل أن تنبثق عنها نحل وملل وأهواء متعددة، وتتطور بالتالي الفهوم والمواقف حول الإمامة/ الخلافة/ الرئاسة. وإن شئنا قلنا: تطور آليات الفكر السياسي في الإسلام. ويتعلق الأمر أولا بمسألة وجوب الإمامة أو عدم وجوبها، وبماهية هذا الوجوب؛ أهي سمعية أو عقلية، أم هما معا؟ وكيفية انعقادها بالنص أو بالاختيار، وما الشروط التي ينبغي أن تتوافر في الذي يتولاها؟ وسنحاول فيما يلي معرفة آراء الفرق وأجوبتها عن هذه الأسئلة ومواقفها المذهبية.

1- وجوبية الإمامة

أجمع المسلمون بمختلف مذاهبهم ونِحَلهم على وجوبية الإمامة، أي أن المجتمع لا يمكن أن يقوم بدون رئاسة. ولخص ابن حَزم (ت456) ذلك بقوله: «اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الدين، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، حاشا النجدات من الخوارج فإنهم قالوا: (لا يلزم الناس فرض الإمامة» [101]).

101 – ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ط. دار المعارف، بيروت 1983، ج 1، ص 87.

إذا كانت جميع الفرق متفقة على وجوب الإمامة، فإنها مختلفة في طبيعة هذا الوجوب. فقد بين عضد الدين الايجي (ت756) هذا الاختلاف بقوله: «نصب الإمام عندنا (أهل السنة) واجب علينا سمعا، وقالت المعتزلة والزيدية، قبل ذلك، بل عقلا. وقال الجاحظ بل عقلا وسمعا. وقالت الإمامية والإسماعيلية بل واجبة على الله. إلا أن الإمامية أوجبوها لحفظ قوانين الشرع، أما الإسماعيلية ليكون معرفا لله. وقالت الخوارج لا يجب أصلا[102]».

أن تعبير الإيجي عن الوجوب دقيق. إلا في ما يخص الخوارج فهو يدرجهم جميعا تحت النجدات. في حين أن النجدات ليست إلا فرقة من الخوارج. فلإبّاضية، وهي من أكبر الفرق الخارجية اعتدالا، ترى إن الإمامة ضرورية مادام هناك حاجة إلى صيانة الشريعة وإقامة الحدود، والقيام بالقسط ومحاربة الظلم، وممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والبغي[103]، ولا توافق على إلغاء الإمامة أو إنكار ضرورتها، لأن إنكارها «يؤدي إلى تعطيل حدود الله وإلى تضييع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأن الأمة أجمعت على أن هذه الحدود لا تقام إلا بالأئمة وولاتهم[104]».

أما إذا عدنا إلى الايجي لنعرف منه كيف أخذ أهل السنة بالوجوب السمعي فإنه يجيب: «تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع خلو الوقت عن إمام[105]». واتفق ابن خلدون مع الإيجي في طبيعة الوجوب بقوله: «ثم إن نصب الإمام واجب، قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه، وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك. ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام[106]». وبعد تأكيد الوجوب السمعي انتقد ابن خلدون القول بالوجوب العقلي الذي يعتمد على

---

102 – عبد الرحمن بن أحمد الايجي: **المواقف في علم الكلام**، مكتبة المتنبي، القاهرة، د ت، ص 395.

103 – عمار طالبي: **آراء الخوارج الكلامية**، مرجع سابق، ج 1، ص 224.

104 – المرجع نفسه، ج 1، ص 249. 250.

105 – الإيجي: **المواقف في علم الكلام**، مرجع سابق، ص 395. وهذا الحديث قريب في مضمونه إلى اعتقاد الشيعة الإمامية كما بيناه في ثنايا هذه الدراسة، ويتماشى في الوقت نفسه مع موقف ابن تومرت كما سنرى لاحقا.

106 – ابن خلدون: **المقدمة**، مرجع سابق، ص 339.

ضرورة الاجتماع البشرى وتجنب الفوضى التي تؤدي إلى هلاكهم، ويرى أن هذا يجوز في الأمم التي ليس لها كتاب ولم تبلغها الدعوة، وإذا بلغتهم الدعوة انتفى الدليل العقلي[107].

والواقع أن كلا من الإيجي وابن خلدون، وغيرهما من مفكري أهل السنة، يسيرون على نهج أبي الحسن الأشعري المتصدي لأهل النزعة العقلية في الإسلام، ولأهل التشيع بخاصة، الذين جعلوا الإمامة أصلا من أصول الدين، فقال محددا طبيعة الإمامة عنده: «إن الإمامة شريعة من الشرائع يعلم جواز ورود التعبد بها بالعقل، ويعلم وجوبها بالسمع[108]».

إن القول بالجواز العقلي والوجوب النقلي انعكس في فكر أهل السنة قاطبة على مر الأجيال. فقد سار على نهج الأشعري عبد القاهر البغدادي (ت 429) في كتابه أصول الدين[109]، والماوردي (ت450) في كتابة الأحكام السلطانية الذي سوغ فيه الوجوب النقلي، كون الله فرض علينا طاعة أولي الأمر منّا، وهم الأئمة في قوله تعالى[110]: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾. (النساء، 59). ويرفض أبو يعلى الفراء (ت 458) من جانبه الدليل العقلي على وجوب الإمامة كذلك بقوله: «أن العقول لا يعلم بها فرض شيء ولا إباحة شيء، ولا تحليل شيء ولا تحريمه، ولا حسن شيء ولا قبحه، وإن هذه الأمور طريقها السمع، وإنما يتوصل بها إلى حدوث العالم وإثبات محدثه، وإنه على صفاته التي هو عليها، فعلم وجوبها من جهة السمع[111]». بناء على الآراء المحججة بها يؤكد الإيجي أن الإمامة من الفروع وليست من الأصول[112]، ونتج عن هذا أنها عدت من فروض الكفايات لا غير كالجهاد والقضاء[113].

---

107 – المرجع نفسه، ص 340.

108 – يوسف إيبيش: **نصوص الفكر السياسي، الإمامة عند السنة**، مرجع سابق، ص 127.

109 – البغدادي: **أصول الدين**، مرجع سابق، ص 270 وما بعدها.

110 – على بن محمد الماوردي: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ت، ص 5.

111 – نقلا عن إبيش: **نصوص الفكر السياسي، الإمامة عند السنة**، مرجع سابق، ص 196.

112 – الإيجي: **المواقف في علم الكلام**، مرجع سابق، ص 395.

113 – سعيد حوى: **الإسلام**، مرجع سابق، ص 395.

أما الشيعة فقد عدوا الإمامة من الأصول. وركنا من أركان الدين. فقد عرفها على الرضا بأنها: «منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء، لأن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول صلى الله عليه وآله[114]». إذا كان مقام الإمامة عند الشيعة الإمامية بهذه المكانة والوظيفة فمن طبيعة الأمور ألاّ تكون من الفروع، بل لا يصح الإيمان إلاّ بها، فهي «ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة[115]». أما كيف تكون الإمامة قاعدة للإسلام؟ فلأن العناية الإلهية تقتضي عدم خلو العالم من إمام، يدير شؤون الناس ومصالحهم الدنيوية والدينية، ولا يتركهم لغواية الشيطان. فوجوب الإمامة على الله بالنسبة للشيعة بصفة عامة يترجم معنى قوله تعالى: ﴿كتب على نفسه الرحمة﴾ (الأنعام، 12). ويُروى عن الإمام جعفر الصادق حديثا مرفوعا إلى النبي عن جبريل عن ربه أنه قال: «لم أترك الأرض إلا وفيها عالم يعرف طاعتي وهداي، ولم أكن أترك إبليس يضل الناس، وليس في الأرض حجة وداع الي، وهاد إلى سبيلي[116]».

والوجه الآخر لهذا الوجوب على الله، أنه تعالى خلق العباد بدون قوة قدسية تحميهم من قواهم الشهوانية والغضبية، ولذا وجب عليه أن ينصب إماما يقرب العباد إلى طاعته، ويبعدهم عن القبيحات من الأمور، فهي إذن لطف من الله بعباده، وكل لطف فهو واجب عليه تعالى. ويؤكد العلامة الحلي (ت726 هـ) أن الإمامة لطف من الله، لأنها خالية من المفاسد ومن جهات القبح جميعا. إذ لو كانت مشتملة على مفسدة لما أوجب الله على المكلفين طاعة الإمام[117] في قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾؛ فطبيعة الإمامة، إذن، من طبيعة النبوة، إلا ما يخص الوحي. ولهذا يقول الشيخ الكاظمي القزويني، وهو معاصر (تـ1994): «الإمامة كالنبوة من المناصب الإلهية التي تحتاج إلى النصب من الله[118]».

114 – عبد الحسين محمد علي بقال: **الإمامة حتى ولاية الفقيه**، ط 1، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران 1402 هـ ص 26 –27.

115 – ابن خلدون: **المقدمة**، مرجع سابق، ص 348.

116 – صبحي: **نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية**، مرجع سابق، ص 72.

117 – المرجع نفسه، ص 73.

118 – الكاظمي القزويني: **الشيعة في عقائدهم وأحكامهم**، مرجع سابق، ص 45.

وإذا كان جميع الشيعة يرون أن الإمامة واجبة على الله، فإن الإمامية الإثني عشرية يحددون وظيفة هذا الوجوب لغاية حفظ «الشريعة من الضياع ورفع الفساد، وإقامة الحدود، ونشر الأحكام، والإنصاف للمظلوم من الظالم»، كما قال الشيخ الموسوي الكاظمي[119].

ونسجل هنا أن غاية الإمامة عند الإمامية الإثني عشرية لا تختلف عن تصور أهل السنة لها، حيث يورد أهل السنة الدليل على وجوبيتها السمعية من كلام منسوب إلى أبي بكر عقب وفاة النبي ﷺ حين قال «ألا إن محمدا قد مات، ولابد لهذا الدين من يقوم به[120]»، وهو كلام لا يختلف في جوهره عن النص السابق للشيخ الكاظمي. فالاختلاف، إذن، في طبيعة الوجوب اختلاف مذهبي، يخدم فلسفة كل فريق. ويعمق الإمامية فكرة الوجوب على الله بأدلة نقلية وأخرى عقلية.

أ - الأدلة النقلية على وجوب الإمامة :

يؤكد الإمامية الإثني عشرية أن القرآن الكريم ينص على اختصاص الله بنصب الإمام، ويفسرون قوله تعالى: ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة﴾ (القصص، 68) بأن «ليس للناس الخيرة في أي شيء مما يرجع حكمه وأمره إلى الله، فهو الذي يختار من يشاء للنبوة والإمامة[121]». وحين يعارض مفسرو أهل السنة ما يذهب إليه الإمامية من أن الآية تدل على الأنبياء فقط لا على الأئمة، يلجأ الإمامية إلى آيات أخرى يسندون بها رأيهم، مثل قوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا﴾، (الأحزاب، 36)، ويرون أن الإمامة مما قضى الله ورسوله، وما قضاه الله فهو واجب عليه، كما يستندون إلى قوله تعالى: ﴿يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله﴾، (آل عمران، 154)، وهي تدل، حسب اعتقادهم، دلالة واضحة على أن ليس للناس، ولا للصحابة

119 - صبحي: **نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية**، مرجع سابق، ص 70.

120 - الإيجي: **المواقف في علم الكلام**، مرجع سابق، ص 395.

121 - الكاظمي القزويني: نقلا عن صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص 79. ومن الأمور الملفتة للنظر في هذا المجال أن معاوية، يعد أخذ البيعة لابنه يزيد، اعتمد على هذه الآية لتسويغ اختياره لابنه يزيد كاختيار الهي، متحججا بكون لا رادّ لما أراد الله. وأنظر ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، مرجع سابق، ج 1، ص 161 - 162.

الحكم في الأمر. والإمامة بهذا المعنى من أعظم الأشياء التي تبنى عليها مصالح العباد الدينية والدنيوية، فهي إذن متضمنة في القرآن وتندرج تحت لفظ الأمر[122]، ويفسرون كل الآيات القرآنية التي تقرن النبوة بالإمامة بأنها دليل على الله وحده حق نصب الإمام. وكمثال على ذلك قوله تعالى: مخاطبا إبراهيم، عليه السلام، ﴿إني جاعلك للناس إماما، قال: ومن ذريتي، قال: لا ينال عهدي الظالمين﴾ (البقرة 124) وقوله تعالى: ﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات﴾ (الأنبياء، 73).

هذه عينة من الآيات التي يستدل بها الإمامية على وجوب الإمامة على الله، وذلك بإخضاعها للتفسير الذي يتماشى ورؤيتهم. وغير هذه الآيات كثير تزخر به كتبهم، كما يستندون إلى أحاديث أئمتهم. ومن هذه الأحاديث ما ينسب إلى الإمام الرضا في قوله: «الإمام واحد دهره لا يوجد منه بدل، ولا له مثيل ولا نظير، مخصوص بالفضل كله من غير طلب منه ولا اكتساب، بل اختصاص من المفضل الوهاب، فمن ذا الذي يبلغ معرفة الإمام أو يمكنه اختياره؟ هيهات، ضلت العقول وحارت الألباب (...) إن العبد إذا اختاره الله لأمر عباده صدره لذلك، وأودع قلبه ينابيع الحكمة وألهمه العلم إلهاما، (...) يخصه الله بذلك ليكون حجته على عباده، وشاهدا على خلقه، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم[123]». ويكون من البديهي، حينئذ، أن يكون صاحب هذه الصفات واجبا على الله نصبه، ومصدر هذه الصفات أن الله اختاره لأمر عباده.

ولا تتوقف المسألة عند هذا الحد، إذ لولا الإمام لما عُبد الله. وفي ذلك يقول الإمام السجاد علي زين العابدين: «لم تخل الأرض منذ خلق الله آدم من حجة الله فيها، ظاهر مشهور أو غائب مستور، ولا تخلو إلى أن تقوم الساعة من حجة فيها. ولولا ذلك لم يُعبد الله». وحين سُئل كيف ينتفع الناس من إمام مستور ويكون حجة الله عليهم قال: «كما ينتفع الناس بالشمس إذا سترها السحاب[124]».

122 – المرجع نفسه، ص 83. وللتذكير فإن عدد الآيات التي ورد فيه «الأمر» و«أمر» هو 72، وأمركم 3، وأمرنا 16، وأمرهم 12، وأمره 22.

123 – الكافي: نقلا عن المرجع السابق، ص 84.

124 – المرجع نفسه، ص 83.

إن النصوص التي تقول بوجوبية الإمام على الله يعود جلها إلى عصر ما بعد الحسين بن علي، إذ لا نجد عنده، أو عند أخيه الحسن، أو عند أبيهما خاصة، أي أثر صريح في وجوب نصب الله للإمام، رغم ما تشير إليه من أحقية علي بتولية الخلافة، وقد أبرزنا طبيعة هذه الأحقية في النصوص التي تناولناها في الفصل الأول.

وجدير بالملاحظة هنا أن فرق الشيعة ليست كلها متفقة على قضية الوجوب، وإلا لما اعتبرت الزيدية أن الإمام الحق هو كل إمام فاطمي، يدعو إلى نفسه، ويخرج بالسيف لحرب أئمة الجور[125].

ب - الأدلة العقلية على وجوب الإمامة

وإلى جانب الأدلة النقلية على وجوب نصب الله للإمام، فإن الإمامية يوردون عددا من الأدلة العقلية على هذا الوجوب نورد منها بعض النماذج أيضا.

1. عدم جواز إسناد أمر الإمامة إلى المكلفين لأن الشريعة لا تتم إلا بنصب الإمام، ولو وجب على الناس نصب الإمام لجاز لهم نصب التشريع وهو محال.
2. إما أن يكون الخليفة لله ولرسوله فيكونان هما اللذان استخلفاه، وإما أن يكون من اختيار الأمة، وحينئذ لا يجوز أن يكون خليفة الله ورسوله، وإنما يكون خليفة الأمة. وإذا كان خليفة الأمة فلا يكون ملتزما بشريعة الله ورسوله.
3. إذا ترك أمر اختيار الإمام للناس أفضى ذلك إلى اختلافهم وانتشار الفتن والحروب والفساد، والله لا يحب الفساد، فوجب عليه أن يدفعه بتعيين الإمام لطفا بالعباد ورحمة بهم.
4. لو تركت الإمامة لاختيار الناس، وربما نتج عن ذلك خطأ الاختيار. وإذا كان الله يعلم بذلك منذ الأزل، فكيف يفوض أمر المسلمين إلى جماعة تخطئ، وقد تختار حاكما ظالما، والله لا يحب الظالمين.

125 - المرجع نفسه، ص 88.

5. إن الأمة لا تقدر على تعيين المناصب النازلة كالقضاء، فكيف تقدر على نصب الإمام، وهو أعلى المناصب وأخطرها في حياة المسلمين.[126]

ومن هنا كانت الإمامة ركنا من أركان الدين، خلافا لأهل السنة، وأصلا من الأصول الخمسة عند الشيعة، خلافا لأصول المعتزلة[127]، رغم اتفاقهما حول فكرة الوجوب. لكن عبارة «ركن الدين» تأخذ معنى فاصلا عند الإمامية، فهم يميزون بين الإسلام والإيمان؛ فإذا كان جميع من شهد الإسلام مسلما، فإن الإمامية يعتبرون أنفسهم وحدهم مؤمنين، حسب فقه جعفر الصادق، الذي ينقل عنه الشيخ جواد مغنية قوله: «الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس، والإيمان هو معرفة هذا الأمر»، إلى أن قال: «بني الإسلام على خمس: الصلاة، الزكاة، الصوم، والحج، والولاية». ثم يوضح الشيخ مغنية مكانة الولاية في قول جعفر الصادق فقال: «وبكلمة: إن الولاية عندهم (الإمامية) من أصول المذهب لا من أصول الدين»، قبل أن يضيف: إن الشيعة الإمامية «حين ينصون أن الزكاة تعطى للمؤمن، وأن الصلاة تتم خلف المؤمن، يقصدون بذلك الشيعي الإمامي دون سواه[128]».

2 - كيفية انعقاد الإمامة

إن الحديث عن ماهية الإمامة يقودنا حتما إلى كيفية انعقادها. ومن الطبيعي أن يكون موقف الشيعة الإمامية من انعقاد الإمامة مماثلا ومسايرا لطبيعتها، إذ لا يمكن أن تكون الإمامة واجبة على الله ثم يحال أمر انعقادها إلى اختيار الناس، بل هي مثل النبوة. يختار الله لها من يشاء من عباده الصالحين، وقد اختار لها عليا بن أبي طالب دون سواه بنص

126 - نعتقد بأن هذه المقولات تم تجاوزها في ولاية الفقيه، فالمرشد الأعلى للثورة الإسلامية في إيران يعين من قبل «مجمع تشخيص مصلحة النظام» المنصوص عليه في الدستور وليس في الشريعة. وإن كان الإمامية يعتبرون ولاية الفقيه مرحلة انتقالية فرضتها ظروف استمرار اختفاء الإمام الحجة.

127 - المرجع نفسه، ص 89 وما بعدها. ونلاحظ أن أحمد محمود صبحي قد عرض بإسهاب الأدلة النقلية والعقلية من مختلف مصادر الشيعة الإمامية في مؤلفه «**نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشرية**». ولا نرى فائدة لتكرار عرض هذه الأدلة، وإنما اكتفينا بنماذج منها. الأصول الخمسة عند الشيعة هي: التوحيد- العدل - النبوة - الإمامة - المعاد، وعند المعتزلة: العدل - التوحيد - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكلا الفريقين أرجع فكرة وجوب الإمام على الله إلى أصل: العدل. ولهذا السبب كذلك اعتبر المعتزلة الأدلة العقلية على وجوب الإمامة سابقة عن الأدلة النقلية. أنظر محمد حسين العاملي: **الشيعة في التاريخ**، مطبعة العرفان، طهران، 1938 ص 32. صبحي، **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص 454.

128 - محمد جواد مغنية: **الشيعة والتشيع**، منشورات مكتبة المدرسة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، دت، ص 126.

القرآن، ويعتقدون أن مجموع الآيات التي نزلت في علي يتراوح بين ثلاثمائة آية وربع القرآن[129]، إما ذاكرا لخصاله، أو مادحا لكرمه وشجاعته وإيمانه، أو ناصا على ولايته.

ونذكر على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾، (المائدة، 55). ويؤكد الإمامية أن هذه الآية نزلت في علي حين تصدق بخاتمه وهو راكع، فنزلت الآية مادحة فعله، وناصة على ولايته، وأن الرسول ﷺ علق على هذه التولية الإلهية بقوله: «علي قائد البررة، وقاتل الفجرة، منصور من نصره، مخذول من خذله[130]».

أ – مواقف الشيعة

ويذهب الشيعة إلى أن النص على علي بدأ مع الرسالة المحمدية حين نزل قوله تعالى: ﴿وانذر عشيرتك الأقربين﴾، (الشعراء، 214). فجمع الرسول أقاربه ليدعوهم إلى الإسلام، ولم يستجب إلا علي، وحينئذ أعلمهم ﷺ أن عليا أخوه ووصيه وخليفته فيهم، فليسمعوا له وليطيعوا[131]. ونختم بما يحتج به الإمامية على اختيار الله لعلي وصيا بآيتي التبليغ وكمال الدين، اللتين يجزم الشيعة أنهما نزلتا عقب حجة الوداع.

يروي عبد الحسين الأميني، مؤلف مجلدات «الغدير»، قصة هاتين الآيتين بأنه حين وصل موكب الحجيج يوم 18 ذي الحجة من السنة العاشرة للهجرة إلى مفترق طرق المدينة والعراق ومصر، نزل الوحي على رسول الله بقوله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالاته، والله يعصمك من الناس﴾، (المائدة، 67)، فأمر رسول الله الحجيج بالتوقف، وبعد صلاة الظهر، بلّغ الناس أنه أوشك أن يدعى فيجيب، وأوصاهم خيرا بالثقلين: كتاب الله وعترته، فهما لن يتفرقا حتى يردا عنه الحوض، ثم أخذ يد علي فرفعها حتى عرفها الجميع فقال صلى الله عليه وسلم: «من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: أن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فعلي مولاه، يقولها ثلاث

129 – شرف الدين الموسي: **المراجعات**، مرجع سابق، من ص 53 إلى 67.

130 – المرجع نفسه، ص 162، صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص 187.

131 – صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص 179.

مرات، ثم قال: اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وأحب من أحبه، وأبغض من أبغضه، وأنصر من نصره، وأخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار، إلا فليبلغ الشاهد الغائب» وبعد هذه الخطبة تسارع الصحابة إلى تهنئة علي بالولاية[132]».

ويورد المؤلف أسماء مائة وعشرة من الصحابة الذين رووا الحديث السابق[133]، ومائة وأربعة وثمانين اسما من رواته من التابعين[134]. ويستتبع الإمامية آية التبليغ بآية إتمام الدين، ويروون أنه بعد أن بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر تولية علي بن أبي طالب نزل قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا[135]﴾ (المائدة، 3).

ومن هذا التصور، بل من هذا الاعتقاد، ينطلق الإمامية إلى صوغ موقفهم من كيفية انعقاد الإمامة، فهم يؤكدون أن النص على علي أمر ثابت، وأن الإمامة لا تخرج من سلالته من بني فاطمة، ويرون أن عليا نص على إمامة الحسن وبعده الحسين. وللحسين مكانة عظمى في وجدان الشيعة، لأنه استشهد من أجل إحقاق حقه في الإمامة، بل آثر الاستشهاد على الاستسلام والاستكانة إلى ما يخالف اعتقاده وعقيدته[136]. ولا يزال العاشر من المحرم (ذكرى استشهاده) موعدا شعبيا عند الشيعة والمتعاطفين معه لتجديد العهد لأهل البيت، وتقديم فروض الطاعة لهم، والاستعداد والتضحية في سبيل المُثُل التي استشهد من أجلها. ويسود الشيعة اعتقاد راسخ بأن جميع أئمتهم ماتوا مقتولين[137] من قبل السلاطين الظلمة.

ويؤكد الشيعة الإمامية أن الإمامة تستمر بعد الحسين في عقبه دون عقب أخيه الحسن. ولهذا انتقلت الإمامة إلى علي بن الحسين (ت 94 هـ) الملقب بزين العابدين والإمام السجاد من كثرة تعبده واعتزال الناس والسياسة. وقد نشطت الشيعة في عهده نشاطا قويا، ضد

132 – عبد الحسين أحمد الأميني: **الغدير**، ط 5، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983، ج 1، ص 11. جواد مغنية: الشيعة والتشيع، مرجع سابق، ص 15.

133 – عبد الحسين أحمد الأميني: **الغدير**، مرجع سابق، ص 14.

134 – المرجع نفسه، ص 62.

135 – المرجع نفسه، ص 214.

136 – يوليوس فلهاوزن: **الخوارج والشيعة**، ترجمة، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1968 ص 189.

137 – علي الشابي: **الشيعة في إيران**، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 1980، ص 71.

الحكم الأموي، تكفيرا عما بدر منهم من تخل في حق الحسين. وعبر المستشرق فلهاوزن عن هذا النشاط بقوله: «لو كانوا قد بذلوا للحسين، وهو حي، ما بذلوا وهو ميت. فلعل مجرى الأمر أن يكون قد تغير[138]». أما عزوف علي بن الحسين عن الخوض في السياسة العملية فقد جعل قسما من الشيعة يبايعون عمه محمد بن الحنفية إماما لهم، لأنه أعلن الخروج عن بني أمية، وهو الخروج المعروف بثورة المختار. وكان هذا أول انقسام حدث في فرقة الشيعة. وعُرِفت شيعة محمد بن الحنفية ب الكيسانية.[139] لكن محمدا هذا لم تكن تسري فيه الدماء النبوية. فمال أكثر الناس إلى إمامة بني فاطمة. ولهذا انتقلت الإمامة بعد علي زين العابدين إلى ابنه محمد الملقب بالباقر، (ت 114)، وقد تجنب بدوره الخوض في السياسة، حسب روايات أهل السنة، واهتم برواية الحديث، وتحديد معالم المذهب وترسيخ عقيدة الإمامة.[140] أما شيعته فينسبون إليه في هذا المجال قوله: «من عبد الله عبادة اهتمام وتعب، ولم يعتقد بإمام عادل، وأنه منصوب من الله، فلا يقبل الله منه سعيا، (...) حتى إذا مات، مات ميتة جاهلية[141]».

وفي عهد محمد الباقر هذا خرج أخوه زيد على بني أمية، وكان يرى أن الإمام الحق من يدعو إلى نفسه من أبناء فاطمة، ويشهر سيفه ضد الظلم والجور، وهكذا تكونت فرقة الزيدية التي تقول بجواز إمامة المفضول في وجود الأفضل. غير أن الإمامة المذهبية كانت الغالبة، فانتقلت إلى ابن الباقر جعفر الملقب بالصادق. (ت 148). وقد ازدهر المذهب الشيعي في عهده لانبعاث ملل ونحل الشرق القديمة، وانتشار المدارس الفكرية[142]، ودخول الجدل الكلامي معترك السياسة مقللا بذلك من درجة العنف السياسي، خاصة بعد أن جنى العباسيون وحدهم ثمرة الثورة على بني أمية، قبل أن ينحازوا إلى جانب أهل السنة. فاهتم أئمة الشيعة وأنصارهم حينئذ بتحصين المذهب ودعوة الناس إلى الالتفاف حول الإمام الذي لا تخلو منه الأرض. يقول الإمام جعفر الصادق في هذا المجال: «إن

138 – فلهاوزن: **الخوارج والشيعة**، مرجه سابق، ص 196.

139 – المرجع نفسه، ص 197. وجدي: **دائرة معارف القرن العشرين**، مرجع سابق، المجلد الثامن، ص 244 وما بعدها.

140 – صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص 358.

141 – المرجع نفسه، ص 359.

142 – جواد مغنية: **الشيعة والتشيع**، مرجع سابق، ص 115 – 117.

الأرض لا تخلو من إمام، كي ما إذا زاد المؤمنون شيئا ردهم، وأن نقصوا شيئا أتمه لهم[143]».

وما يدل على أن المذهبية قد بدأت تطغى في هذا العهد وصية جعفر الصادق لشيعته بعدم الاحتكام إلى غير قضاة المذهب في قوله لهم: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور، ولكن أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه[144]». ومن المعلوم أن الرجل قد حظي بتقدير جميع المسلمين؛ فأهل السنة يعتقدون بأنه لم يتعرض للسياسة أبدا؛ من ذلك ما ذكره الشهرستاني في موضوع علاقته بالسياسة فقال: «ما تعرض لإمامة قط، ولا نازع أحدا في الخلافة، ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط، ومن تعلى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حط [145]».

وبعد وفاة جعفر الصادق حدث انقسام آخر في الشيعة، فقد قال فريق منهم بإمامة إسماعيل بن جعفر الذي مات في حياة أبيه، لأن الإمامة عندهم بعد الحسين لا تكون إلا في العقب، وإسماعيل هو عقب أبيه[146]. وقد عُرف هذا الفريق باسم الاسماعيلية، الذين استطاعوا في أواخر القرن الثالث تأسيس دولة إسماعيلية في بلاد المغرب، قبل أن تنتقل إلى مصر تحت اسم الدولة الفاطمية. وقال فريق آخر بإمامة موسى بن جعفر الملقب بالكاظم، (تـ 183)، وإلى صلبه ينتسب بقية أئمة الإمامية، وهم على التوالي: علي الرضا (ت 203)، ومحمد الجواد (ت 219)، وعلي الهادي (ت 254)، والحسن العسكري (ت260)، ومحمد بن الحسن العسكري المختفي سنة 261 في مدينة سر من رأى، الذي مازال أتباعه يترقبون ظهوره إلى اليوم، وهو الملقب بالقائم، والحجة، والمهدي المنتظر.

أعطى اختفاء الإمام الثاني عشر نفسا جديدا متجددا لعقيدة الإمامة، إلا وهو الشعور بوجود الإمام، واستمرار البيعة له، والأمل في ظهوره لكي يزيح الظلم وبملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا. ومن ناحية أخرى، فقد وُظفت غيبة هذا الإمام كوسيلة دعائية لترغيب الناس في النجاة من عقاب الإمام عند ظهوره. وذلك بالتمسك بمبادئه والاستعداد الدائم للتضحية في سبيلها.

143 – صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص 368.

144 – الشيخ جعفر السبحاني: **معالم الحكومة الإسلامية**، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي، اصبهان، إيران 1401 هـ ص 274.

145 – الشهرستاني: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج 1، ص 225.

146 – محمد حسين كامل: **طائفة الاسماعيلية**، ط 1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959، ص 12.

هذا هو موقف الشيعة من انعقاد الإمامة ، فهم يرون أن النبي ذكر أسماء الأئمة واحدا واحدا [147]، فلا مجال للاختيار. وهو موقف يجعل الإمامة وراثية ومحصورة في نسل علي بن أبي طالب وفاطمة بنت محمد ﷺ، فكيف كان رد فعل أهل السنة إزاء هذا الموقف؟

ب - مواقف أهل السنة

يعد أبو الحسن الأشعري أول من ناقش حجج الشيعة في انعقاد الإمامة من أجل دحضها، في الوقت الذي أكد فيه صحة بيعة أبي بكر، وذلك بإجماع الصحابة على بيعته، وهم أنفسهم الذين بايعوا الرسول بيعة الرضوان، وقد نطق القرآن بمدحهم في مواضع كثيرة من ذلك قوله تعالى: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾، (الفتح، 18)، فهؤلاء الذين رضي الله عنهم هم الذين أجمعوا على بيعته، وسموه خليفة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ومنهم علي والعباس، إذن فالإجماع أساس انعقاد الإمامة، وانتقد حتى الرأي القائل: إن النبي نص على خلافة أبي بكر، فلو كان الأمر كذلك لما قال أبو بكر لعمر: «أبسط يدك أبايعك يوم السقيفة، فلو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على إمامته لم يجز أن يقول: أبسط يدك أبايعك[148]».

وبإجماع الأمة على بيعة أبي بكر، وهم خير من رضي الله عنهم، حق أن يكون أبوبكر «أفضل الجماعة في جميع الخصال التي يستحق بها الإمامة عن العلم والزهد، وقوة الرأي، وسياسة الأمة وغير ذلك[149]». وإذا أوجبت إمامة الصديق وجبت إمامة عمر لأنه العاقد له الإمامة[150]. وهكذا جمع أبو الحسن الأشعري بين الإجماع وعهد الإمام من قبل إلى الإمام اللاحق، وقد عبر الماوردي عن هذا الجمع بقوله: «الإمامة تنعقد من وجهتين، أحدهما اختيار أهل الحل والعقد، والثاني بعهد الإمام من قبل[151]». وأهل الحل والعقد في نظر الأشاعرة قد يكون واحدا أو أكثر، وفي هذا المضمار يقول الباقلاني: «يجب

147 - الكاظمي القزويني، **الشيعة في عقائدهم وأحكامهم**، مرجع سابق، ص 53 - 54.

148 - نقلا عن يوسف إبيش: **نصوص الفكر السياسي، الإمامة عند السنة**، مرجع سابق، ص 24 - 26.

149 - المرجع نفسه، ص 20.

150 - المرجع نفسه، ص 21.

151 - الماوردي: **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 6.

أن تنعقد الإمامة بالواحد فما فوقه(. . .) وأن القياس عن مجلس شورى عمر ليس واجبا، لأن عمر لم يقصد يجعلها شورى في ستة[152]».

ويُعد الباقلاني (تـ 402 هـ) من أكبر منظري أهل السنة في الإمامة عموما، وفي كيفية انعقادها خصوصا، وهو ملتزم بواقعية أهل السنة، ويجتهد في إضفاء الشرعية على أحداث سياسية في تاريخ المسلمين السياسي، فقوله بانعقاد الإمامة بالواحد يزكي أول ما يزكي بيعة أبي بكر حين بايعه عمر في السقيفة، ثم تبعه أبو عبيدة ثم الأنصار وهكذا . . . ولكن الأهم من هذا هو عهد أبي بكر بالإمامة إلى عمر. فكيف يعلل الباقلاني صحة الاختيار وأبطال النص؟

يرى الباقلاني أن انعقاد الإمامة يتم إما بالنص أو بالاختيار، «ومتى فسد أحدهما صح الآخر. «وبما أن الأمة لم تتفق على وصية النبي لعلي بإمرة المسلمين، ولكنها اتفقت على أمر أبسط منها بكثير، وهو تأميره زيد بن حارثة، ثم ابنه أسامة على الجيوش المنطلقة لغزو الروم، ولعبد الله بن رواحة، وعمرو بن العاص، فالنص، إذن فاسد والاختيار صحيح[153]، وحين يحتج الشيعة بأن النص على علي نقله أكثر من صحابي وتابعي، يصل عددهم الإجمالي إلى حوالي ثلاثمائة راو، وكيف يأخذ أهل السنة بإخبار الآحاد في الشريعة ويهملون هذه الأخبار في حق علي؟ يجيب الباقلاني بقوله: «ونحن لا نعرف أحدا قال بالنص على علي، عليه السلام، إلا وهو تبرأ من أبي بكر وعمر، وسائر أهل الشورى، سوى علي، ويشتم الصحابة، ويزري على أفعالهم، ويزعم أنهم ارتدوا بعد الإسلام على أعقابهم (. . .) وببعض هذه الأمور تسقط العدالة، وتزول الثقة والأمانة، لأن هذا الدين عندهم لا يتم إلا بالولاء والبراء[154]».

ومن جانب آخر ناقش الباقلاني بعض الأحاديث التي يحتج بها الشيعة على النص على إمامة علي، لكون أهل السنة يعترفون بها ولا يطبقونها، فدحض حججهم بتفسير مغاير لتأويلهم، فمثلا في حديث «من كنت مولاه فعلي مولاه» يرى أن كلمة الولي في اللغة لها

152 – نقلا عن يوسف إبيش: **نصوص الفكر السياسي، الإمامة عند السنة**، مرجع سابق، ص 24 – 26

153 – المرجع نفسه، ص 33.

154 – المرجع نفسه، ص 36.

أوجه مختلفة، ولا تعني الولاية على الناس في كل الأحوال والظروف[155]، أما موقفه من حديث «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي» فيلخصه في كون النبي صلى الله عليه وسلم استخلف عليا على المدينة حين توجه إلى غزوة تبوك، كما استخلف موسى أخاه هارون على قومه لما توجه لكلام ربه[156]»، والاقتران الحاصل في الحديث بين علي وهارون ليس اقترانا في الإرث، لأن هارون توفى قبل موسى، ولهذا فالحديث لا يشير إلى ما بعد الرسول. وقصد النبي بعبارة «لا نبي بعدي» انتهاء النبوة به[157].

ومهما يكن من أمر تأويلات هذا الحديث، فإن أمرا واحدا لا يقبل التأويل وهو: اشتراك هارون مع موسى في الأمر، ولم يحدث هذا الاشتراك لعلي.

أما الحديث الذي يقول: «أنت أخي وخليفتي في أهلي وقاضي ديني ومنجز عداتي»، فيفسره الباقلاني بأن معنى الحديث لا يشير إلى الإمامة، وإنما إلى تعظيم علي بكلمة «أخي» أما الاستخلاف فكان على أهله: فاطمة والحسن والحسين، أما كلمة «قاضي ديني» فإنه يأمره بقضاء دينه[158].

وقد نهج مفكرو أهل السنة نهج أبي الحسن الأشعري والباقلاني في الانتصار للاختيار، ونقض دعوى الشيعة في انعقاد الإمامة بالنص. وذلك بسبب فساد الإجماع حول النص. وهذا الإمام الجويني (تـ 478) يرى أن الإمامة تنعقد باختيار، حتى إذا لم يكن هناك إجماع. ويقول في هذا الصدد: «تنعقد الإمامة وإن لم تجمع الأمة على عقدها، والدليل عليه: أن الإمامة لما عقدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين، ولم يتأن لانتشار الأخبار إلى من نأى من الصحابة في الأقطار، ولم ينكر عليه منكر، ولم يحمله على التريث حامل، فإذا لم يشترط الإجماع في عقد الإمامة، لم يثبت عدد معدود، ولا حد محدود، فالوجه: الحكم بأن الإمامة تنعقد بعقد واحد من أهل الحل والعقد[159].»

155 – المرجع نفسه، ص 37.

156 – المرجع نفسه، ص 43.

157 – المرجع نفسه، ص 44.

158 – المرجع نفسه، ص 45.

159 – المرجع نفسه، ص 278.

ولا نستغرب موقف الجويني لأن ما يجمع بين جل مفكري السنة هو إضفاء الشرعية على الأحداث السياسية في الإسلام، والعمل على الاستقرار السياسي، وتجنب الأمة كل ما من شأنه أن يزيد في فتنتها وتشتيتها. وهذا ما دعا أبو الحسن الأشعري إلى اعتبار ما جرى بين علي وطلحة والزبير من جهة، وبينه وبين معاوية من جهة ثانية، ليس إلا تأويلا واجتهادا، وهم في ذلك على حق في اجتهادهم، حتى أنه يقول: «وكل الصحابة أئمة مأمونون غير متهمين في الدين[160] «.

هكذا تجذر الخلاف بين الشيعة وأهل السنة في طبيعة وجوب الإمامة وفي كيفية انعقادها، فما موقفهما من شروطها.

3- شروط الإمامة

حدد الباقلاني الشروط التي ينبغي أن يتصف بها متولي الإمامة فيقرر ما يلي:

1. أن يكون قرشيا من الصميم...
2. أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضيا من قضاة المسلمين...
3. أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا، وسد الثغور، وحماية البيضة، وحفظ الأمة، والانتقام من ظالمها، والأخذ لمظلومها...
4. « أن يكون ممن لا تلحقه رقة ولا هوادة في إقامة الحدود[161]».

ويوافق الماوردي على هذه الشروط، ولكنه يضيف إليها ثلاثة أخرى وهي: «العدالة على شروطها الجامعة، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض، وسلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها[162]».

160 – المرجع نفسه، ص 23. هل يمكن القول: إن رأي الأشعري المتعلق بكون المختلفين في السياسة إلى درجة الاحتراب بينهم ليسوا متهمين في دينهم يسير في اتجاه فصل الدين عن السياسة؟

161 – المرجع نفسه، ص 52.

162 – الماوردي: **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 6.

وهذه الشروط هي المتداولة في كتب أهل السنة إلى اليوم مع شرطين أوليين، هما الإسلام والذكورة[163]. وليس هناك خلاف بين أهل السنة والشيعة في شكل هذه الشروط إلا شرط القرشية. إذ يرى الإمامية الإثني عشرية أن يكون الإمام قرشيا ولكنه من نسل علي وفاطمة، ومن عقب الحسين دون سواهم. وسنحاول الآن عرض كل شرط على حدة ومناقشته.

أولا نسب الإمام: يجزم الإمامية من الشيعة أن الإمامة تكون في أهل البيت، ويوردون أحاديث في هذا الشأن يؤكدون خلالها أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على أسماء الأئمة واحدا واحدا [164]. في حين يؤكد أهل السنة على قرشية الإمامة، بإيراد عدد من الأحاديث تعلل مذهبهم كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدم كحديث «الناس تبع لقريش . . . إلخ.

والجدير ملاحظته في هذا الشأن، أن كلا من الشيعة والسنة يتفقون على عدد الأئمة. والخلاف بينهم يتناول النسب لا غير. فقد روت صحاح أهل السنة حديثا في عدد الأئمة بطرق مختلفة، نقتبس منها الرواية الآتية: «لا يزال أمر الناس ماضيا ما وليهم اثنا عشر رجلا كلهم من قريش[165]».

ويحتج الشيعة بهذا الحديث على صدق روايتهم، لأن أئمة أهل السنة أقل من هذا العدد، إذا تعلق الأمر بالخلفاء الراشدين، ويزيد عن هذا العدد إذا أضيف ملوك بني أمية، أو أمراء بني العباس. فلا مندوحة، إذن، أن العدد المذكور في صحاح أهل السنة يقصد الأئمة الاثنا عشر من أهل البيت[166].

ولم نجد في كتب السنة محاولة تعريف أو تحديد الرجال الذين أشار إليهم الحديث عكس الشيعة. ومهما يكن من أمر، فإن حكام المسلمين في الأزمنة المتعاقبة لم يدّعوا لأنفسهم لقب «الإمام» أو «أمير المؤمنين» إلا إذا نسب نفسه إلى البيت العلوي أو النسب القرشي[167].

---

163 – سعيد حوى: **الإسلام**، مرجع سابق، ج 1، ص 379 ومل بعدها.

164 – الكاظمي القزويني: **الشيعة في عقائدهم . . .**، مرجع سابق، ص 53.

165 – صحيح مسلم، مرجع سابق، ص 1452. وكذلك الحديث رقم 1838 ص 1453.

166 – الكاظمي القزويني: **الشيعة في عقائدهم . . .**، مرجع سابق، ص 50.

167 – أحمد بن خالد الناصري: **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، طبعة دار الكتاب، الدار البيضاء. 1954. **ج** 2، **ص** 109 – 110.

لكن، إذا كان هذا صحيحا بالنسبة إلى دول الشيعة، أو أهل السنة، كدولة المرابطين في المغرب، حيث اكتفى حكامها بلقب «أمير المسلمين[168]» لأنهم سنيون أمازيغ. فالأمر ليس كذلك بالنسبة إلى دول الخوارج كدولة بني مدرار بسجلماسة جنوب المغرب، ودولة الاباضية الرستميين في تيهرت بالجزائر.

ونستخلص من هذا، أن التسليم بأحقية النسب القرشي عند أهل السنة، أو العلوي عند الشيعة في الإمامة، شكل قاعدة سياسية عند عامة المسلمين. فإلى أي مدى صمدت هذه القاعدة في وجه الأحداث والزمن ؟

يرى أحد المفكرين السنيين المعاصرين أن هذا الشرط لم يحظ بإجماع المسلمين في كل العصور[169]. ويذهب الشيخ عبد الحليم محمود (تـ1978) إلى أبعد من ذلك، حين اعتبر موقف الخوارج الذي يجعل الإمامة في من يستحقها بغض النظر عن قوميته، أو نسبه، موقفا «يؤيده الاتجاه الحديث، ويؤيده كل مخلص لدينه ووطنه[170]». لكن، لماذا هذا التشكيك في النسب القرشي بعد إثباته بنص الحديث، ومنع غير قريش من تولي الخلافة والإمامة العظمى؟ أجاب ابن خلدون بأن الضرورة السياسية هي التي أوجدت « شرط القرشية» وهي نفسها التي ألغته. إن هذا الشرط كان فعالا يوم كانت قريش أقوياء، ولما نالهم الضعف، وتلاشت عصبيتهم صارت الغلبة للأعاجم فاشتبه الأمر على كثير من المحققين، حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية، وعولوا على ظواهر في ذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم: اسمعوا وأطيعوا وأن ولي عليكم عبد حبشي ذو زبيبة[171]».

ثانيا علم الإمام: إن علم الإمام عند الإمامية علم لدني، أشبه ما يكون بعلم النبي، إلا في أمر يسير يوضحه الإمام الرضا بقوله: «الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه، وينزل عليه الوحي (...)، والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص[172] ».

---

168 – أحمد العبادي: «**نظام الخلافة في المغرب الإسلامي في العصور الوسطى**»، بحث في كتاب: فلاسفة الإسلام في المغرب العربي ط 1، دار كرماديس للطباعة، تطوان 1961، ص 156 – 157.

169 – سعيد حوى: **الإسلام**، مرجع سابق، ج 1، ص 379 وما بعدها.

170 – عبد الحليم محمود: **التفكير الفلسفي في الإسلام**، ط 3، مكتبة الأنجلو – المصرية، القاهرة، 1968 ص 187 – 190.

171 – ابن خلدون: **المقدمة**، مرجع سابق، ص 344.

172 – نقلا عن صبحي: **نظرية الإمامة** ، مرجع سابق، ص 146.

أما الشيخ المظفر فيقول إن الإمام: «يتلقى المعارف والأحكام الإلهية، وجميع المعلومات عن طريق النبي أو الإمام من قبله، وإذا استجد شيء لابد أن يعلمه من طريق الإلهام بالقوة القدسية التي أودعها الله فيه[173]».

ويؤكد الإمامية أن النبي ﷺ كان يلقن عليا كل ما ينزل عليه من القرآن: تفسيره، وتأويله محكمة وتشبيهه، ناسخه ومنسوخه، خاصه وعامه، وأن النبي كان يدعو الله أن يملأ قلب علي بالعلم والفهم والحكمة والنور[174]. فتكون المسألة، حينئذ، أن الإمام هو القيم على الكتاب، وأن علم الإمام يكون نتيجة بديهية أساسية للفلسفة النبوية[175]. أما كيف يكون علم الإمام بالقوة القدسية ؟ فقد أجاب الكليني (تـ 329 هـ) في كتاب الكافي، على لسان الإمام الرضا، بقوله: «أن العبد إذا اختاره الله لأمور عباده شرح صدره، وأودع قلبه ينابيع الحكمة، وألهمه العلم إلهاما، فلم يع بجواب، ولا يحيد فيه عن الصواب[176]». ويروى عن الإمام الصادق أنه كان حين يقرأ قوله تعالى: ﴿ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم ﴾ (العنكبوت، 49) يشير بيده إلى صدره[177]. وهكذا تكون مرتبة الإمام، عند الإمامية، فوق مرتبة الأنبياء السابقين، ودون مرتبة النبي ﷺ، لأن الإمام يعلم علم الإسلام، والإسلام احتوى على علوم كل الأنبياء وزيادة، بدليل قوله تعالى: ﴿ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء[178] ﴾. (النحل، 89). أما العلة في كون الإمام دون مرتبة النبي فيوضحها الإمام الصادق حين أكد أن للأئمة «لهم ما للنبي، ولكن ليسوا أنبياء، فلا يتنزل عليهم الوحي، ولا يحل لهم من النساء ما أحل للنبي، فأما ما خلا ذلك فهم بمنزلة رسول الله. إذ لم يعلم الله نبيه علما إلاّ أمره أن يعلمه أمير المؤمنين[179]».

كان من الطبيعي ،إذن، أن يقف خصوم الشيعة موقفا معارضا لهذه الرؤية إلى علم الإمام، تبعا لرؤيتهم هم أيضا إلى الإمامة. فالخوارج ممثلون في فرقة الإباضية، المعتدلة

173 – محمد رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، مؤسسة البعثة، إيران، طهران، د ت، ص 67.

174 – هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: نصير مروة وآخرون، ط 1، منشورات عويدات، بيروت 1966، ص 96.

175 – المرجع نفسه، ص 95.

176 – صبحي: **نظرية الإمامة** ، مرجع سابق، ص 25.

177 – المرجع نفسه، ص 146.

178 – المرجع نفسه، ص 147.

179 – المرجع نفسه، ص 146.

في مواقفها، لا يرون أن يكون الإمام أعلم الناس بالضرورة، ويستدلون على ذلك بمجلس شورى عمر، فهم، أي أعضاؤه، لم يكونوا أعلم من غيرهم من الصحابة[180].

أما الأشاعرة، وفي مقدمهم الباقلاني، فيرون أن يكون الإمام من العلم بمنزلة من يصلح ان يكون قاضيا من قضاة المسلمين[181]. وقد تطور الموقف الأشعري مع أبي حامد الغزالي الذي رأى أن درجة الاجتهاد ليست ضرورية في الإمام. وقال في هذا الصدد: «ليست رتبة الاجتهاد مما لابد منه في الإمامة ضرورة، بل الورع الداعي إلى مراجعة أهل العلم فيه كاف[182]»، و لا يرى فرقا بين الإمام العالم وبين الإمام الذي يحكم بفتاوى العلماء الأفاضل فقال: «يحكم (الإمام) بما يتفق عليه العلماء في كل واقعة[183]».

ولرأي الغزالي أهمية كبرى في تطور النظرة الواقعية السنية إلى السياسية، فهو حين يعالج مسألة علم الإمام يستحضر بلا شك واقع الخلافة العباسية في زمانه، الذي جعل نفسه مؤيدا لها في شخص الخليفة المستظهر بالله، الذي كتب من أجله كتاب «فضائح الباطنية»، كما كان يستحضر فتواه في إضفاء الشرعية على إمارة يوسف بن تاشفين المرابطي وجوازه إلى الأندلس لإغاثة مسلميها[184].

إن الشرطين أعلاه من أهم شروط الإمامة التي أثارت الجدال بين الفرق الإسلامية، أما باقي الشروط فيمكن اعتبارها شروطا مبدئية عامة، إلا فيما يخص مسألة العصمة. فلإمامية يرون أن الإمام ينبغي أن يتصف بالكمال في صفاته، إذ لا يجوز عليه الخطأ. ومن هنا فهو لا يراد عليه، لأن الرد عليه كالرد على الله، وهو على حد الشرك بالله[185].

---

180 – عمار طالبي: **آراء الخوارج الكلامية**، مرجع سابق، ج 1، ص 251.

181 – إيبش، **نصوص الفكر السياسي**، الإمامة عند السنة، مرجع سابق، ص 52.

182 – المرجع نفسه، ص 329.

183 – المرجع نفسه، ص 330. لكن تجب الملاحظة: أنه قلما اتفق العلماء فيما بينهم، إلا كمجموعات ذات مصالح مشتركة، نظرا إلى عدم اهتدائهم إلى وضع آليات تتعلق بطرائق الاتفاق والاختلاف. وإنما ترك الأمر للمذاهب الفقهية والولاء السياسي.

184 – محمد ماهر حمادة: **الوثائق السياسية والإدارية في الأندلس وشمال افريقيا**، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980، ص 287 وما بعدها.

185 – رضا المظفر: **عقائد الإمامية** ، مرجع سابق، ص 34.

أما أهل السنة فينطلقون من مبدأ عصمة الأمة وإمكان خطأ الإمام، بناء على قول أبي بكر: «إذا رأيتموني قد استقمت فاتبعوني وإن زغت فقوموني[186]».

هذه أهم القضايا التي تم تداولها بقوة حول طبيعة الإمامة، وطريقة انعقادها وشروطها عند الفرق السياسية، فماذا كان الموقف من خلع الإمام، بمعنى آخر: هل يمكن الطعن في ولاية الإمام وإمكانية تنحيته بالتالي؟

4 - خلع الإمام

من بديهيات الشيعة الإمامية، عدم الطعن في الإمام، مادام الرد عليه كالرد على الله. ومن هنا لا يجوز خلع بيعته والخروج عنه، لأن ذلك يعد خروجا عن إرادة الله. فالناس لا دور لهم في اختياره، لأنه لا خيار لهم في أمر اختاره الله لهم، مصداقا لتفسيرهم قوله تعالى: ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة﴾. ولا يكون الخروج إلا على السلاطين الظلمة الذين استولوا على حق ليس لهم. ويكون الخروج تحت راية الإمام، أو بفتوى المجتهد العادل. وإن امتنع ذلك. اكتفى الشيعة بالتقية لإخفاء حقيقة ما يعتقدون[187]. وفي المقابل نجد الخوارج يقولون بالخروج عن الإمام إذا جار؛ لأن صفات الإمام صفات إنسانية. ولا يكتفون بخلع بيعته، بل يدعون إلى امتشاق السيف ضده بدون هوادة[188].

ويقف أهل السنة في الوسط، وهم على الإجمال لم يتشددوا في موجبات خلع الإمام. ويعد الباقلاني من أكثر من حدد شروط خلع الإمام، وهي عنده:

1. الكفر بعد الإيمان.
2. ترك الصلاة والدعاء إلى ذلك.
3. الفسق والظلم بالاعتداء على أموال الناس وحرماتهم.
4. تضييع الحقوق وتعطيل الحدود.

186– ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، مرجع سابق، ج 1، ص 22.

187 – جواد مغنية: **الشيعة والتشيع**، **مرجع سابق**، **ص** 49 – 51 **و** 82. الكاظمي القزويني: **الشيعة في عقائدهم وأحكامهم**، مرجع سابق، ص 346.

188 – عمار طالبي: **آراء الخوارج الكلامية**، مرجع سابق، ج 1، ص 117 – 118. الأشعري: مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ج 1، ص 204

ويلاحظ الباقلاني أن أهل الإثبات وأصحاب الحديث لا يعتبرون هذه الصفات موجبة للخلع، وإنما يجب وعض الإمام وتخويفه، وترك طاعته فيما يدعو إليه من معاصي الله. وإلى هذا المعنى ذهب ابن تيمية وأتباعه. ويقول هؤلاء أن أدلتهم مستمدة من أحاديث منسوبة إلى الرسول ﷺ، منها: «اسمعوا وأطيعوا ولو لعبد أجدع، ولو لعبد حبشي، وصلوا وراء كل بر وفاجر[189]»، ومنها ما رواه مسلم في صحيحه «اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم[190]»، ومنها أيضا «من رأى من أميره شيئا يكرهه، فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات، فميتة جاهلية[191]».

أما الماوردي فرأى أن ما يوجب خلع الإمام أمران أساسيان: أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه. ويشرح الجرح في العدالة بأنه الفسق وارتكاب المحظورات الشرعية، أما النقص في البدن فيقصد به نقص الحواس، ونقص الأعضاء، ونقص التصرف[192].

واستدرك الماوردي أن هذين الأمرين لم يحوزا اتفاق الأمة، مما جعله يقرر عدم خلع الإمام حتى إذا كان فاسقا أو ناقصا، إلا إذا وجد من تجتمع فيه شروط الإمامة، بين الأمة[193]، تجنبا للفتنة. ونجد هاجس الفتنة يسيطر على فكر الغزالي أكثر حين يرى تفضيل المصلحة على الشروط التي سبق الاتفاق عليها، ويطالب بطاعة الإمام الفاسق. وعلل ذلك بقوله: «ليست هذه مسامحة عن الاختيار، ولكن الضرورات تبيح المحظورات، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور، ولكن الموت أشد منه[194]».

وإذا كانت نظرة مفكري السنة نظرة تطورية وواقعية إلى الظروف الموجبة لخلع الإمام، وإذا كانت نظرتهم تميل إلى المهادنة وليس إلى الحدة تجنبا للفتنة وتشرذم الأمة شيعا وأحزابا وطوائف، فإنهم غير مختلفين في شروط أخرى مثل: فقدان العقل واليأس

189 – إبيش: **نصوص الفكر السياسي الإسلامي، الإمامة عند السنة**، مرجع سابق، ص 57.

190 – صحيح مسلم، مرجع سابق، ج 3.، ص 1475.

191 – المرجع نفسه، ص 1477.

192 – الماوردي: **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 15 – 16.

193 – المرجع نفسه، ص 16 –17.

194 – نقلا عن إبيش: **نصوص الفكر السياسي الإسلامي**، الإمامة عند السنة، مرجع سابق، ص 266.

من الشفاء منه، والنقص في البدن، خاصة الصمم، والخرس والشيخوخة، المانعة لقيام الإمام بواجباته. وأخيرا القهر بالأسر عند العدو. فإذا حصلت إحدى هذه الحالات وجب استبداله[195]. كما يمكن للإمام أن يخلع نفسه إذا استشعر من نفسه عجزا، كما فعل الحسن بن علي حين خلع نفسه وسلم لمعاوية[196]، وفقا لرواية أهل السنة والجماعة.

هذه هي أهم العناصر المكونة لفلسفة الإمامة كما بلورتها الفرق الإسلامية السياسية الأساسية، ودون أن نقتفي أثر المستشرقين في محاولة رد عناصر هذه الفلسفة إلى أصول وأثار غير إسلامية كأمور مسلم بها، فإننا من حقنا أن نتساءل: ألم يكن هناك تأثير لعناصر دخيلة في صياغة نظرية الإمامة عند مفكري الشيعة بخاصة؟

5 – علاقة الغنوصية و الأفلاطونية بالإمامة عند الشيعة:

يتعلق الأمر هنا بالسؤال الآتي: هل نظرة الشيعة إلى الإمام نظرة أصيلة، أم ذات أصول غنوصية وأفلاطونية.

إن الغنوص يعني فيما يعنيه تذوق المعرفة التي تلقى في النفس إلقاء تذوقا مباشرا بدون استدلال أو برهنة عقلية[197]. ومفهوم الغنوص بهذا المعنى يتطابق مع علم الإمام كما يصوره الإمام علي الرضا في النص المنسوب إليه، كون علمه الهام من الله[198].

لكن الشيعة الإمامية حاولوا التخفيف من هذا الأثر الغنوصي حين قالوا إن علم الإمام مساو لعلم النبي[199]، ثم يصبح بعد ذلك متوارثا، فهو، أي الإمام، «يتلقى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات من طريق النبي، أو الإمام من قلبه»، على حد تعبير الشيخ رضا المظفر. أما إذا استجد شيء فحين ذاك فقط «يعلمه من طريق الإلهام بالقوة القدسية التي أودعها الله تعالى فيه[200]».

---

195 – المرجع نفسه، ص 58، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص 19.18.17

196 – أبو يعلا الفراء، نقلا عن **نصوص الفكر السياسي الإسلامي**، الإمامة عند السنة لإبيش، المرجع السابق، ص 279.

197 – النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج 1، ص234.

198 – صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص25.

199 – الكاظمي القزويني: **الشيعة في عقائدهم**، مرجع سابق، ص 46.

200 – رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، ص 67.

ومفهوم الإلهام عند الإمامية يتماشى ومكانة الإمام الكونية، إذ تخضع لولايته وسيطرته جميع ذرات الكون، ولأن منزلته عند الله لا يبلغها ملك مقرب أو نبي مرسل، لأن «الرسول الأعظم والأئمة كانوا قبل هذا العالم أنوارا، فجعلهم الله بعرشه محدقين، وجعل لهم من المنزلة والزلفى ما لا يعلمه إلا الله»، حسب تعبير الخميني[201].

ويرى سامي النشار أن الغنوص الفارسي لفرق المجوسية والمزدكية والديصانية والخرمية والبابكية قد تسرب إلى غلاة الشيعة، وأن الاسماعيلية قد أصابها غنوص الأفلاطونية المحدثة. «أما الشيعة الإمامية وخليفتها الإثني عشرية، فكانوا ومازالوا، كأهل السنة والجماعة على أكبر عداوة للمذاهب الغنوصية عامة والفارسية على وجه الخصوص[202]». ومن المعروف أن الإمام جعفر الصادق، الذي يعد من أكبر منظري الإمامية ومؤسس فقهها، كان شديد العداوة لهؤلاء الغنوصيين، وكذلك تلميذه هشام بن الحكم الذي كتب كتاب «الرد على أصحاب الاثنين[203]». ويتابع النشار أثر الغنوصية في المجتمع العربي قبل الإسلام، ويكتشف أن الحركات التنبؤية المعارضة للإسلام كانت حركات غنوصية، وأن عداوة أبي سفيان للإسلام قبل إسلامه وبعده كانت بسبب عقيدته الغنوصية[204].

ويمكن أن نستخلص مما تقدم أن البيئة الإسلامية انفتحت على ثقافات الأمم والشعوب التي وصلها الإسلام، واستوعبت عقائدها، ومنها الأثر اليوناني، وبخاصة أثر أفلاطون (ت 347 ق م) في الحاكم الفيلسوف المتصف بصفات الكمال والعصمة.

يصنف أفلاطون أنواع الحكومات إلى أربع وهي: الحكومة الفاضلة، وحكومة الأقلية، وحكومة الديمقراطية، وأخيرا حكومة الاستبداد[205]، ويختار من هذه الحكومات الحكومة الفاضلة لأنها «يرأسها الحاكم الفيلسوف الذي يجرى على سنة العقل، ويهتدي بمثال

201 – الموسوي الخميني: **الحكومة الإسلامية**، ط 2، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص 52.

202 – النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج 1، ص 271.

203 – المرجع نفسه، ص 273.

204 – المرجع نفسه، ص 253 – 255.

205 – أحمد فؤاد الأهواني: **أفلاطون**، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر 1965، ص 139.

الخير[206]»، والحاكم لا يكون فيلسوفا إلا إذا عرف الله مثإلا للخير، أو مقياس الأشياء جميعا[207]». وهذا الفيلسوف الحاكم لم يكن نتيجة تربية أو تعليم فقط وإنما اصطفاء طبيعي، لأن «الطبيعة قد فطرت البعض بحيث يتعلق بالفلسفة ويحكم الدولة[208]».

نستطيع ،إذن، أن نقارن بين طبيعة الحاكم الفيلسوف وبين طبيعة عصمة الإمام التي هي: «فعل الله جبل عليها المعصوم منذ ولادته، فهي صفة كامنة فيه، بموجب ذلك النور الإلهي المتنقل في أصلاب الأئمة[209]». ثم نتساءل هل تأثرت فكرة العصمة عند الإمامية بالغنوصية أم بنظرية الفيلسوف الحاكم ؟

إن الجواب عن هذا السؤال قد نجده عند الفارابي، (ت 339) الذي يعد نقطة التقاء بين أفلاطون والشيعة، لأنه يضفي على رئيس المدينة الفاضلة، المقتبسة عن أفلاطون، صفات الإمام الشيعي، أكثر مما يضفي عليه صفات الحاكم الفيلسوف. وإذا كان رئيس المدينة الفاضلة يستطيع، مثل الحاكم الفيلسوف، أن يتصل بالعقل الفعال ويدرك المعقولات بدون وسائط[210]، فإن خصال الرئيس أو صفاته التي تتمثل في سلامة الأعضاء، وحسن الفهم والتصور، وجودة الحفظ، وكذا الفطنة والذكاء، وحسن العبارة، وحب التعليم والاستفادة، والقناعة، والزهد، وحب الصدق وأهله، وقوة العزيمة والجسارة، وعزة النفس، وكرم الخلق، والإعراض عن الدنيا والجاه، وحب العدل وأهله[211]، هي صفات تتقارب جدا مع الصفات الموجبة للعصمة عند الشيعة الإمامية[212]. فهل كان الفارابي أفلاطونيا شيعيا، أو كانت الإمامية فارابية أفلاطونية؟

إن عقيدة الإمامة بكل أركانها كانت قد تشكلت في الزمن قبل الفارابي، وقد يكون الفارابي وجد مبتغاه الفكري في أفلاطون ووجد مبتغاه العقدي عند الشيعة. ولهذا صاغ

206 – المرجه نفسه، ص 138.

207 – المرجع نفسه، ص 134.

208 – أفلاطون: **الجمهورية**، تحقيق، فؤاد زكريا، المؤسسة العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1968، ص 193.

209 – صبحي: **نظرية الإمامة** ، مرجع سابق، ص 107 جولد تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام. مرجع سابق، ص 185.

210 – أبو نصر الفارابي: **كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق البير نادر، ط 4، دار المشرق، بيروت، د ت، ص 123 – 124.

211 – المرجع نفسه، ص 127 – 128.

212 – صبحي: **نظرية الإمامة** ، مرجع سابق، ص 114 – 115.

نظرته إلى رئيس المدينة الفاضلة في محاذاة الإمام الشيعي. ويدعم الشيخ نعمة هذا الرأي حين يرى أن كلام الفارابي عن صفات رئيس المدينة الفاضلة «يسير في مخطط شيعي بارز[213]».

هكذا تشكل وترعرع الاعتقاد في الإمامة عند الفرق الإسلامية الكبرى وعند فروعها، وهكذا حاولنا إبراز أسباب اختلاف المسلمين حولها، بل وصراعهم عليها أو معها. إذ لا يمكن البحث في أي حركة دينية سياسية دون الإلمام بهذه المفاهيم والمواقف. وبذلك يستطيع الباحث أن يميز بين أصالة كل حركة وبين زيفها. خاصة وأن موضوع بحثنا يتناول إمامة ابن تومرت التي قيل انه انتقاها من مختلف التيارات والمذاهب. وسنعمل على مقارنة خصائص إمامته بأهل السنة، وبعقيدة الإمامة عند الشيعة الإثني عشرية. هؤلاء الذين يعدون المؤسسين الحقيقيين لفلسفة الإمامة في الإسلام. وقبل ذلك نعرض لعصر ابن تومرت ثم مميزات شخصيته، في الفصلين الثالث والرابع.

213 – الشيخ عبد الله نعمة: **فلاسفة الشيعة**، مرجع سابق، ص 512 وما بعدها. والمؤلف من كبار شيوخ الشيعة الإمامية في لبنان المعاصر.

الفصل الثالث

عصر ابن تومرت

«أهل المغرب لا علم عندهم برخاء العيش، وإنما
همُّ أحدهم فرس يروضه ويستفرهه أو سلاح
يستجيده، أو صريخ يلبي دعوته.»

يوسف بن تاشفين

مهما تكن شخصية البطل التاريخي ثرية بإنجازاته ومثيرة للجدل، فإن عصره يترك بلا شك بصماته على مناهج عمله وإنجازاته، فهل كان عصر ابن تومرت محرضا على الثورة، أم على قبول الأمر الواقع؟ وبمعنى آخر ما هو وضع الدولة المغربية وحالها التي فتح ابن تومرت عينيه عليهما؟ وإلى أي مدى استطاعت، تلك الدولة، أن تحافظ على قيم الإسلام، بصفتها، إذاك، أساسا وشعارا لتولي السلطة والحكم، أو علة للمطالبة بهما، وما مدى قيامها بصون حدود الشريعة وتحقيق العدل للأمة؟ هل ساعد اطلاع ابن تومرت ومعرفته بأخبار المسلمين وأحوالهم، التي عاينها بنفسه مغربا ومشرقا، على تحقيق هدفه؟ علما أنه زار كل الحواضر المهمة في العالم الإسلامي آنذاك؟ فهل ما اطلع عليه كان باعثا على الاطمئنان على شريعة الإسلام ودولته، أم على القيام بتقويم ما اعوج منها وفقا لرؤيته؟

من هذه الأسئلة والتساؤلات سنحاول معرفة بيئة ابن تومرت وأحوال عصره ومؤثراتهما في صوغ أفكاره، وعقيدة التوحيد ومنهجه في إنشاء حركة الموحدين السياسية.

1. الحالة السياسية

نستطيع وصف المغرب في أوائل القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، بأنه كان بلدا مفككا سياسيا بين نفوذ قبيلتي: زناتة الموالية لبني أمية في الأندلس، وبين صنهاجة الموالية للعبيديين الفاطميين بتونس[214]. وقد عبّر الناصري عن حال المغرب آنذاك بقوله: «انقرضت دولة آل إدريس من فاس وأعمالها، وتداول المغرب الأقصى العبيديون أصحاب أفريقيا، والمروانيون أصحاب الأندلس. مرة لهؤلاء ومرة لهؤلاء[215]».

فقد المغرب، إذن، استقراره السياسي، وأصبح كل شيء عرضة للفوضى والنهب وطلب التسلط. ووصف ابن عذاري هذا الوضع بقوله: «إن الدول إذا أدبرت، كل ما يجري فيها يقبح ذكره[216]». كما كانت هنالك إمارات زناتية على الساحلين المتوسطي والأطلسي، كإمارة النكور في الريف على الساحل المتوسطي، التي تأسست سنة 710م، على يد صالح بن منصور المعروف بالعبد الصالح قبل إمارة الأدارسة، واستمرت في الوجود إلى أن استولى عليها يوسف بن تاشفين سنة 1067م وخربها ولم تعمر بعد ذلك، وكإمارة البرغواطيين في منطقة تامسنا على المحيط الأطلسي، التي أسسها أبو صالح طريف، خلال الربع الأول من القرن الثاني الهجري على أسس اعتقادية. قيل إنها خليط من المعتقدات الخارجية والشيعية واليهودية.[217]. ودامت هذه الإمارة أزيد من أربعة قرون، رغم عدم وعورة المناطق التي كانت تحتلها، ولم تزُل نهائيا إلا على يد الموحدين. وتجدر الإشارة إلى أن مقتل عبد الله بن ياسين، المؤسس الروحي لدولة المرابطين قرب مدينة الرباط كان على يد البرغواطيين.

هكذا عاش المغرب مشتتا، موزع النفوذ. حتى أن المدينة الواحدة من مدنه كان يتولاها حاكمان، لكل منهما ولاء مختلف عن الآخر، وهذا حال مدينة فاس. حيث كانت عدوة

214 – ابن عذاري المراكشي: **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، ط 3، دار الثقافة، بيروت، ج 1، ص 252 – 254.

215 – أحمد بن خالد الناصري: **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، مرجع سابق. ج 1، ص 186.

216 – ابن عذاري: **البيان المغرب**، مرجع سابق، ج 1، ص 254.

217 – المرجع نفسه، ص 56 –57. ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص 427. الناصري: مرجع سابق، ج 2، ص 16 – 19.

الأندلس فيها يتولى أمرها وال من قبل بني مروان، وعدوة القرويين يتولى أمرها وال من قبل العبيديين[218].

وقد عرفت الأندلس المصير نفسه حين تناحر الأمراء الأمويون فيما بينهم، فأجهزوا على الخلافة بعد أن أضعفوها. فقسم الثوار التركة وكانت النتيجة خمسين دويلة[219]. وساد هذه الدويلات التنافس في ألقاب الخلافة وأسمائها دون مسمياتها، من لقب المأمون إلى المقتدر، ومن المعتصم إلى المعتضد، ومن المتوكل إلى المعتمد، كما هو معروف. ووصف ابن رشيق حال الأندلس تحت حكم ملوك الطوائف وصفا حكيما حين قال:

«مما يزهدني في أرض الأندلس ** سماع مقتدر فيها ومعتضد

ألقاب مملكة في غير موضعها ** كالهر يحكي انتفاخا صولة الأسد[220]».

أما ابن عذاري فوصف حال الأندلس في هذا العهد بقوله: «وانشقت عصا الأمة ومرج أمر الناس بالأندلس، وصار المسلمون شيعا يقتل بعضهم بعضا وينهب[221]».

ولم يكن الوضع السياسي في المغربين الأوسط والأدنى أفضل حالا من المغرب الأقصى والأندلس. ففي خلال هذه الفترة خلع الزيريون الصنهاجيون في تونس الولاء للعبيديين الفاطميين أكثر من مرة، وكانوا يعودون إليه تحت الضغوط المختلفة؛ حتى حدثت القطيعة النهائية أيام المعز بن باديس مع المذهب الإسماعيلي الفاطمي. سجل ابن عذاري هذه القطيعة بقوله: «وفي سنة 440 قطعت الخطبة لصاحب مصر، ومزقت بنوده (...) وأمر المعز بن باديس بأن يدعى من على منابر إفريقية للعباس بن عبد المطلب، وقطع دعوة الشيعة العبيديين، فدعا الخطيب للخلفاء الأربعة وللعباس ولبقية العشرة»[222].

218 – الناصري: **الاستقصا...**، مرجع سابق، ج 1، ص 208. ابن عذاري: البيان...، ج 3، ص 155.

219 – أحمد بدر: **تاريخ المغرب والأندلس**، المطبعة الجديدة، دمشق، 1980، ص 159.

220 – عبد الواحد المراكشي: **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق، محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي، ط 7، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1978، ص 105.

221 – ابن عذاري: **البيان...**، مرجع سابق، ج 1، ص 254.

222 – ابن عذاري: **البيان...**، مرجع سابق، ج 1، ص 277. ابن خلدون العبر: ج 6 ص 28 –29.

وقد نتج عن انفصال بني زيري الصنهاجيين عن الفاطميين أن قرر الخليفة الفاطمي المستنصر أن يعاقبهم، فأجاز لبني هلال ومعقل ورياح وبني سليم ومن معهم، القائمين حينذاك في صعيد مصر، المعروفين بتاريخهم في النهب والانتهاب، منذ أن كانوا يقطعون طرق الحجاج في فيافي الحجاز، إلى أن استعملوا من قبل القرامطة والفاطميين، - أجاز لهم - أن يجتازوا النيل إلى المغرب بعد أن خاطبهم بقوله: «قد أعطيتكم المغرب، وملك المعز بلكين الصنهاجي، العبد الآبق فلا تفتقرون[223]». وكان لهم ذلك، فعاثوا الفساد حيث ما حلوا، وقد خربوا القيروان ودمروها، وكان ذلك سنة 445 - 446 هـ[224]. وتلا وصولهم حال من الفوضى العامة والفتن والنهب في كل مكان. وصف ابن خلدون هذه الحال فقال: «واضطرب أمر افريقية وخرب عمرانها وفسدت سابلتها[225]».

2. حركة المرابطين

هذه هي الصور العامة للحالة السياسية والمذهبية في بلاد المغرب خلال النصف الأول من القرن الخامس قبل ظهور حركة المرابطين. ففي الوقت الذي كان فيه الجانب الشرقي يواجه جحافل الغزو الهلالي كان الجانب الغربي يستقبل ميلاد حركة المرابطين. إن حركة المرابطين، التي أقامت دولة متزامنة مع الغزو الأعرابي، حركة دينية في أساسها، ككل الحركات التي سعت إلى إقامة دول لها في منطقة المغرب، كما هو معلوم. وعلى المنهج نفسه قامت حركة الموحدين. إضافة إلى المنهج الذي انتقاه «الإمام المعصوم والمهدي المعلوم» محمد بن تومرت في القرن الثاني عشر الميلادي، السادس الهجري، واضعا الأسس لدولة الموحدين.

وبالعودة إلى حركة المرابطين نسجل أن بدايتها الأولى كانت في مدينة القيروان، قبل انتهاء العقد الثالث من القرن الخامس الهجري، حين ورد عليها أحد حجاج جدالة من قبيلة صنهاجة الصحراء، وكان عائدا من رحلة الحج إلى مكة، وهو يحي إبراهيم الجدالي، كبير جدالة، حيث تقابل في القيروان بأحد علماء المالكية، وكانت القيروان تموج بالمواجهة بين

223 - ابن خلدون: **العبر** المرجع السابق، ج 6، ص 31.

224 - المرجع نفسه، ص 33، ابن عذاري: **البيان**. . . ، مرجع سابق، ج 1، ص 288 - 289.

225 - المرجع نفسه، ص 56.

أصحاب مذهب مالك الذي بدأ يسترد مكانته الرسمية في خطب الجمعة، والمذهب الشيعي الإسماعيلي، الذي كان سند السلطة له قد بدأ يتهاوى بسرعة. في هذا الخضم قابل الجدّالي أبا عمران الفاسي الفغجومي، (تـ430 هـ - 1039م)، المقيم بالقيروان. وحين أُعجب بعلمه طلب منه أن يرسل معه من يفقه أهل بلاده على مذهب مالك، لأنهم يعبدون الله على غير معرفة حقة بالدين وعلى غير مذهب[226].

لم يستطع أبو عمران الفاسي أن يلبي طلب يحيى بن إبراهيم الجدالي مما عنده من الطلبة، فأعطاه كتابا إلى أحد أتباعه، في منطقة السوس وهو السيد وجاج بن زاللو اللمطي، يشرح له فيه مراد يحي بن إبراهيم الجدالي بقوله: «ابعث معه إلى بلده من تثق بدينه وورعه وكثرة علمه وسياسته، ليعلمهم القرآن وشرائع الإسلام، ويفقههم في الدين». فوجد هذا الأخير طلبه عند وجاج حين اختار له واحدا من أبرع طلابه، وهو الفقيه عبد الله بن ياسين الجزولي[227].

ويذكر ابن عذاري أن عبد الله بن ياسين سبق له أن قام في بلاد الأندلس مدة سبعة أعوام في دولة ملوك الطوائف. وحين عاد إلى بلاده تعرف في منطقة تامسنا على عقائد البرغواطية، كما عاين الفوضى والانحلال الذي أصاب المغرب في السياسة والاجتماع والأخلاق، ولهذا ارتحل إلى جزولة حيث الفقيه واجاج المذكور، لكي يزداد تفقها وينفع الناس بما عنده من علم، حتى كان له مع يحي بن إبراهيم الجدالي ما كان[228].

بدأ عبد الله ابن ياسين، بمجرد وصوله إلى جدالة، تحت رعاية سيدها، يحي بن إبراهيم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإرشاد الناس إلى أصول الدين الصحيحة. فضج الناس به وزهدوا في علمه، بعد أن كانوا قد أحسنوا استقباله، وذلك لتعارض الأفكار والعلوم التي يدعو إليها مع ما ألفوا من حياتهم في تلك البلاد الشحيحة في الرزق، ولكنهم احتملوه رهبة من زعيمهم يحي بن إبراهيم. وحين توفي هذا الأخير ثار عليه

226- المرجع نفسه، ص 373، ابن عذاري: **البيان**. . . ، مرجع سابق، ج 4، ص 7 - 8. الناصري: **الاستقصا**، مرجع سابق، ج 2، ص 6.

227- المراجع السابقة، ص 374، ص 08. ص 07.

228 - ابن عذاري: **البيان**. . . ، مرجع سابق، ج 4، ص 10.

الناس فاعتزلوه[229]، فرحل ابن ياسين عنهم، وفي صحبته بعض رؤساء لمتونة، إحدى قبائل صنهاجة، أمثال يحي بن عمر تلاكاكين، إلى جنوب الصحراء بمحاذاة المحيط، وهناك رابطوا في إحدى الجزر يعبدون الله ويدعون إليه، وانتشر خبرهم، وقصدهم خلق كثير. علق ابن خلدون عما آل إليه أمرهم في تلك الجزيرة فقال: «ولما كمل معهم ألف من الرجالات قال لهم شيخهم عبد الله ياسين: إن ألفا لن تغلب من قلة، وقد تعين علينا القيام بالحق والدعاء إليه وحمل الكافة عليه[230]».

ومنذ ذلك الحين راحت حركة عبد الله بن ياسين تجمع بين الدعوة والغزو. وسمي أنصاره بالمرابطين؛ لأنهم رابطوا معه في تلك الجزيرة، والاسم مشتق من عبارة قرآنية كما في قوله تعالى: ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة، ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾. (الأنفال 60). ورباط الخيل يعني الاستعداد لمقاتلة العدو. وكما في قوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾، (آل عمران، 200). ومعنى المرابطة هنا ملازمة المؤمنين لثغر العدو. وعلى هذا يُعد الرباط مكانا يجمع بين التفرغ للعبادة والاستعداد للجهاد في سبيل الله[231].

ومن الأعمال الجهادية التي قادها عبد الله بن ياسين فتح سجلماسة وتخليصها من حكم مغراوة، ثم بلاد سوس وتخليص ماسة وتارودانت من حكم الشيعة البجلية، الذين انتشروا هناك منذ أيام عبد الله الشيعي؛ داعية الاسماعيلية الأول في شمال إفريقيا[232]. وواصل غزواته من هناك إلى بلاد مصمودة حتى وصل تامسنا، حيث إمارة البرغواطية. ودارت رحى الحرب بينهما، واستشهد عبد الله بن ياسين سنة 451 هـ.[233]

229 – عبد العزيز سالم: **المغرب الكبير**، ج 2، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1966، ص 692 – 693. ابن عذاري: البيان ، مرجع سابق، ج 1، ص 9.

230 – ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص 374 – 375.

231 – السيد عبد العزيز: **المغرب الكبير**، مرجع سابق، ج 2، ص 694. الفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ط 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ص 99 – 100.

232 – الناصري: **الاستقصا**، مرجع سابق، ج 2، ص 14. – ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص 376. .

233 – ضريح عبد الله ياسين لا يزال معروفا إلى اليوم، موجود في منتصف الطريق بين مدينتي الرباط والرمّاني

وبهذا يكون عبد الله بن ياسين أول فقيه مغربي أمازيغي ربط الدعوة بالجهاد من أجل إقامة الدولة. فبدون وجود دولة إسلامية، حسب هذه الرؤية، لا تستقيم الأمور، ولا تصان الشريعة؛ بهذا تصرفت وتتصرف إلى الآن الذهنية المغربية التي لا تزال تحافظ وتستمسك بإمرة المؤمنين. كما لا يزال جل الحركات الإسلامية المعاصرة والراهنة تنادي بالأمر نفسه؛ لأن الدعوة وحدها بدون دولة تبقى مجرد مواعظ أخلاقية. وإنما حزم الدولة هو الضامن لإقامة حدود الله وصلاح الرعية[234]. وستكون حركة عبد الله بن ياسين مرجعا وقدوة، ولو بطريقة غير مباشرة، لحركة ابن تومرت التي سيقوم بها بعد سبعة عقود من الزمن على حركة المرابطين.

لم تخبُ حركة المرابطين بمقتل قائدها العقدي، لأن الإيمان كان قد استوطن القلوب، والجهاد قد ترسخ في النفوس، والمغانم قد زادت. ولذلك كان إقامة دولة لهم أمرا نافذا، خاصة بعد تأسيس مدينة مراكش، سنة 450، بصفتها عاصمة لهذه الدولة الوليدة، وعلى هذا واصل أمراء لمتونة رسالة إمامهم. وقد برز منهم يوسف بن تاشفين اللمتوني قائدا فذا استطاع في فترة وجيزة السيطرة على كل المغرب الأقصى، ثم توجه شرقا حتى مدينة الجزائر في المغرب الأوسط، حيث بنى فيها مسجدها الجامع، الذي لا يزال قائما بمنبره إلى اليوم.

وهكذا أقام المرابطون دولة قوية، منظمة، مهابة الجانب، أساسها نشر الدين على المذهب المالكي، والقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد استنجد بها الأندلسيون الواقعون في خطرين مقيتين: أولهما دول الطوائف المتناحرة على ألقاب مملكة من غير ملك، وثانيهما تهديد الإسبان القشتاليين في الشمال للوجود الإسلامي ككل.

234 - لا يزال المسلمون إلى اليوم مخلصين لهذا الاعتقاد، ويظهر ذلك في توظيف دعوة ابن عبد الوهاب في نجد، حيث أقام أنصاره حلفا قويا مع آل سعود، اعتقادا منهم بأن دعوتهم الدينية سيكتب لها النجاح ما دامت دولة آل سعود معهم. والأمر نفسه تمر به الدعوة الشيعية الإمامية في إيران حيث أقاموا الدولة بابتكار ولاية الفقيه. أما في المغرب فلا تزال إمارة المؤمنين صفة للجالس على عرش المغرب، منذ الخلافة الموحدية. والملك في المغرب هو رئيس المجلس العلمي الأعلى كذلك (مجلس علماء الدين). كما أن ربط الدعوة الدينية بإقامة الدولة هو الشغل الشاغل للحركات السياسية الإسلامية مشرقا ومغربا: من الطالبان إلى جماعة الإخوان المسلمين، والحزب الإسلامي في الأردن، والجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، وحزب العدالة والتنمية في تركيا، وجماعة العدل والإحسان بالمغرب.

وأجاب يوسف بن تاشفين نداء أهل الأندلس، فاجتاز عندهم وانتصر على القشتاليين في معركة زلاقة الشهيرة سنة 479[235]. وأصبحت الأندلس منذ هذا التاريخ تابعة لدولة المرابطين. وبذلك انتهى عهد ملوك الطوائف.

ورغم كل هذه الانتصارات لم يشعر يوسف بن تاشفين بغرور المنتصرين. إذ حين حاول البعض أن يناديه بلقب «أمير المؤمنين»، استنكر ذلك واكتفى بلقب «أمير المسلمين». وعلل موقفه وسلوكه قائلا: «حاشا الله أن نتسمى بهذا الاسم، إنما تسمى به خلفاء بني العباس، لكونهم من تلك السلالة الكريمة، ولأنهم ملوك الحرمين مكة والمدينة. وأنا رجلهم والقائم بدعوتهم[236]». ويشار في وثائق معاصرة للحدث إلى تأكيد اعتراف الخليفة العباسي المستظهر لأمر الله لابن تاشفين بشرعية سلطته على المغرب، بل أعطاه عقدا بذلك[237].

أما بشأن اللقب. فيرى الناصري أن لقب أمير المؤمنين خاص بقريش، كما في الحديث. ولهذا لم يدَّع ابن تاشفين الأمازيغي لنفسه هذا اللقب[238].

ومن جهة أخرى، فإن جواز ابن تاشفين إلى الأندلس وخلعه ملوك الطوائف، لم يكن اجتهادا شخصيا، بل كان امتدادا لتعاليم أستاذه الشيخ ابن ياسين في وحدة الملة. ولذا نراه يستفتي علماء الأمة في ذلك، أمثال أبي بكر الطرطوشي، (تـ 520 هـ) وأبي حامد الغزالي (ت 505)، وقد منحاه رخصة الجواز والموافقة[239]. ولذلك كان يوسف ابن تاشفين محبوبا عند العلماء، وقدروا عمله في سبيل الأمة الإسلامية، وتأكيدا لهذا التقدير ينقل الناصري عن ابن كثير: أن أبا حامد الغزالي عزم على التوجه إلى مراكش لزيارة ابن تاشفين، تقديرا واعترافا بخصاله، ولكن حين وصل الأسكندرية بلغه خبر وفاته فتراجع عن عزمه[240].

235 – عبد العزيز سالم: **المغرب الكبير**، مرجع سابق، ج 2، ص 723 وما بعدها.

236 – **الحلل الموشية**: نقلا عن المرجع السابق، ج 2، ص 717. – ابن عذاري: البيان، مرجع سابق، ج 4، ص 28.

237 – ماهر حمادة: **الوثائق السياسية**، مرجع سابق، ص 272 وما بعدها، ابن خلدون: العبر، مرجع سابق، ج 6، ص 386.

238 – الناصري: **الاستقصا**، مرجع سابق، ج 2، ص 58 – 59.

239 – ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص 384، ماهر حمادة: الوثائق السياسية مرجع سابق، ص 287 – 292.

240 – الناصري: **الاستقصا**، مرجع سابق، ج 2، ص 57 – 58.

إن أساس حركة المرابطين الديني، وموقف ابن تاشفين من العلماء، جعل الدولة المرابطية تعتمد على الفقهاء في إصدار المراسيم التي تسير على هديها الدولة. وبذلك أصبح مذهب مالك يتصدر الحياة السياسية. واحتل الفقهاء مكانة لم يبلغوها من قبل في أي من الدول التي قامت في بلاد المغرب. وعظم أمر هؤلاء الفقهاء، خاصة في عهد علي بن يوسف بن تاشفين، الذي بدأ مع أول المائة السادسة للهجرة، حيث كان كما يصفه المراكشي أقرب «أن يعد في الزهاد والمتبتلين (من أن يعد) في الملوك والمتغلبين، واشتد إيثاره لأهل الفقه والدين، وكان لا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء[241]».

لكن، ما طبقة الفقهاء الذين كانوا يقتربون من بلاط أمير المسلمين علي بن يوسف، ويقررون بفتاواهم مصير الرعية؟ يجيب المراكشي على هذا التساؤل بقوله: «ولم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من علم علْم الفروع، أعني فروع مذهب مالك (...) حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم. فلم يكن أحد من مشاهير ذلك الزمن يعتني بهما كل الاعتناء. ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام (...) وإنه بدعة في الدين، وربما أدى أكثره إلى اختلال في العقائد[242]».

وهكذا تمكن الفقهاء من احتواء أمير المسلمين، وإحكام سيطرتهم على مقدرات الرعية، فعظم شأنهم واحتلوا هرم المجتمع. وكان من نتيجة ذلك أن فسدت أخلاقهم، وكثر جشعهم، وبرز جاههم. وصف المراكشي انعكاس ذلك على الحياة العامة فقال: «انصرفت وجوه الناس إليهم فكثرت لذلك أموالهم، واتسعت مكاسبهم»، وفي ذلك يقول أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف: بابن البني:...

241 – عبد الواحد المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص 252.

242 – المرجع نفسه، ص 254 – 255.

أهــل الريــاء لبستــموا ناموسكم كالذئــــب أدلــج في الظـلام العاتم
فملكـتم وا الدنيا بمـذهب مــالك وقسمــتم الأمــوال بابن القاسم (*)
وركبتم شهب الدواب بأشهب (**) وبأصبغ(***) صبغت لكم في العالم.[243]

ولم يكن دور الفقهاء السلبي وحده العلة في اختلال أمر دولة المرابطين. إذ يبدو أن المجتمع المرابطي تأثر بسرعة بنمط الحياة الأندلسية وبمباهجها، فانغمسوا في ملذاتها، وطلبوا ترفها وملذاتها، وانخرطوا في شهواتها، فذهبت عنهم خشونة الصحراء، التي كانت عونا لهم في إقامة دعائم دولتهم. حين امتلأت قصور المرابطين بأصحاب الظرف والأدب الأندلسيين كما ذكر صاحب المعجب[244]، ولاحظ ذلك أيضا ليفي بروفنسال في كتابه: «الإسلام في المغرب والأندلس[245]» وغيرهما.

هكذا بدأت الدولة التي وضع أساسها عبد الله ابن ياسين، وبناها يوسف بن تاشفين، والتي كانت تمتد من جزائر بني مزغنة شرقا إلى السوس الأقصى غربا، ومن السودان (مالي حاليا) جنوبا إلى سراقسطة شمالا تتدحرج نحو الضعف والانحلال.

ومن الأمور التي زادت الوضع استفحالا، حسب بعض المؤرخين، افتراق شمل قادة المرابطين، بادعاء كل واحد منهم أحقيته بالإمارة من علي بن يوسف. إضافة إلى ما كان

---

* – هو عبد الرحمن القاسم بن خالد بن جنادة العتقي المصري (ت 191) ويعد من أشهر تلاميذ مالك. أنظر فريد وجدي: **دائرة معارف القرن العشرين**، مرجع سابق، ج 1، ص 600. أنظر ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج 1، ص 276. وهو أستاذ سحنون وأسد بن الفرات.

** – هو أشهب عبد العزيز بن داود القيسي، فقيه من كبار المالكية، توفي بمصر سنة 204 هـ. انظر ابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج 1، ص 238.

*** – هو أصبغ بن الفرج بن سعيد بن نافع، فقيه من كبار المالكية توفى بمصر سنة 225 هـ. المرجع نفسه، ج 1، ص 240.

243 – يقول المراكشي أن المقصود بهذه الأبيات هو التعريض للقاضي عبد الله محمد بن حمدين قاضي قرطبة، وهو من كبار علماء المالكية في الأندلس، وقد هجاه الشاعر بذكر لقبه بقوله:

« أدجــال هـذا أوان الخروج وياشمس لوحي من المغــرب
يـريـد ابن حمدين أن يعتفي وجـدواه أنـأي من الـكـوكب
إذا سـئل العرف حك أسته لـيت دعـواه فـــي تـغـلـب «

وكان له دور أساسي في تحريض علي بن يوسف على إحراق كتاب **الإحياء** لأبي حامد الغزالي، وقد توفي سنة 508 هـ، أنظر المعجب للمراكشي، ص 254. الناصري: **الاستقصا**، مرجع سابق، ج 2، ص 75. ،وانظر أيضا ابن القطان: **نظم الجمان في أخبار الزمان**، تحقيق، محمود علي مكي، منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس الرباط، 1964، ص 14. المراكشي المعجب، مرجع سابق، ص 253.

244 – المرجع نفسه، ص 255 – 256.

245 – عبد العزيز سالم:**المغرب الكبير**، ج 2، مرجع سابق، ص 739.

يتميز به هذا الأخير من تغافل سياسي واعتكاف على العبادة والتبتل. الأمر الذي فتح الباب للنساء للتدخل في شؤون الدولة والسياسة، عملا بعادات مجتمع الصحراء الذي تتبوأ فيه المرأة مكانة تفوق كثيرا مثيلتها في مناطق شمال الصحراء. فاضطربت أحوال الناس، وقل أمنهم وزاد خوفهم. علق المراكشي على ظاهرة نفوذ النساء في دواليب الحكم فقال: «واستولى النساء على الأحوال، وأسندت إليهن الأمور. وصارت كل امرأة من أكابر لمتونة ومسوفة مشتملة على كل مفسد وشرير وقاطع سبيل، وصاحب خمر وماخور[246]».

قد يبدو من أسلوب تناول المراكشي لأخبار الدولة المرابطية بأنه كان متحاملا على المرابطين، إلا أن مكانة المرأة عند صنهاجة الصحراء لم تكن خافية أو ضعيفة التأثير في الحياة العامة عبر التاريخ، وهي لا تزال تمارس كثيرا من عادات ثقافية وتقاليد في رئاسة الأسرة حتى يوم الناس هذا. مما جعل جل الأنثروبولوجيين يصنفون الأسرة الصحراوية في خانة (الأسرة الأموسية Matriarcale).

هذه صورة عامة لواقع منطقة بلاد المغرب، وبخاصة زمن دولة المرابطين التي نشأ ابن تومرت في كنفها، التي يمكننا أن نقسمها إلى مرحلتين: مرحلة القوة التي يمثلها يوسف بن تاشفين، ومرحلة الضعف والانحلال التي يمثلها عهد ابنه علي بن يوسف. وربما أن ابن تومرت، الذي كان غائبا عن المغرب في طلب العلم بالمشرق، حيث دام غيابه زهاء عقد ونصف من الزمن، وهي الفترة التي تولى فيها علي بن يوسف إمارة المسلمين، قد صدمته أحوال هذه الدولة حين عودته، فزاد ذلك في حماسته للثورة كما سنرى في الفصل المقبل.

3- وضعية المشرق السياسية

نحاول تقديم عرض موجز للوضع في المشرق، لأننا نعتقد، بل نرى من البديهي أن تؤثر المدة الزمنية التي قضاها ابن تومرت هناك في تفكيره وعلى خططه الإصلاحية والثورية. والمشرق يومئذ قبلة لنخب المغارب، كما هو شأن الغرب اليوم. ولذا وجب أن نلقي نظرة على الحالة السياسية للمشرق. انطلق خط رحلته العلمية من جبال الأطلس الكبير الواقعة جنوب مراكش سنة 500 أو 501، ليستقر بعض الوقت في قرطبة، وهي

246 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص 260 – 261.

يومئذ قطب للعلم والعلماء، لكنها كانت تعاني ضعفا سياسيا ناجما عن مرحلة ملوك الطوائف، التي حاول يوسف بن تاشفين إنهاءها كما هو معروف. ومن الأندلس انتقل إلى مصر التي كانت تعاني من ضعف الدولة الفاطمية، ابتداء من حكم الظاهر لإعزاز دين الله سنة 1036م. حيث أصبح وجود الخلفاء الفاطميين وجودا صوريا في الأغلب. فالظاهر مثلا بويع صبيا، فقامت عمته ست الملك بتولية شؤون الدولة لمدة أربع سنوات حتى وفاتها[247].

وفي أيام المستنصر (1036 – 1094م) (صاحب قرار غزو الأعراب لشمال إفريقيا) كانت أمه متغلبة على دولته، تولّي من تشاء من الوزراء وتخلع من تشاء، وتأمر بقتل من تشاء[248]، فذبت الفوضى في هرم الدولة، وفقدت هيبتها، ثم أمسكت عمته بعد ذلك بزمام الأمور في الدولة [249]. ومما زاد من اختلال الأحوال السياسية بداية الهجوم الصليبي على القدس[250].

هذا غيض من فيض الحالة العامة للحكم الفاطمي، الذي لم يبق منه غير صورته. إذ أصبح الموالي والمماليك والنساء هم المتحكمون في الدولة دون أي ناظم، بالإضافة إلى الصراع الذي كان قائما بين المذهب الإسماعيلي والمذهب السني. وقد يكون ابن تومرت قد استوعب كل هذا الضعف، وعاين نتائجه حين هبط مصر أيام الآمر بأحكام الله (1101 – 1130م).

ومن مصر انتقل إلى الحجاز، ومكث في مكة سنة كاملة مجاورا. والحجاز يومذاك كقاع صفصف، باستثناء مكة والمدينة كمركزين دينيين لا غير، فقد تنحى عن المسرح السياسي منذ نقل الإمام علي العاصمة إلى الكوفة، ومنذ أن جعل بنو أمية دمشق عاصمة لدولتهم، ومنذ أن أمر عبد الملك بن مروان الحجاج بالهجوم على مكة ورميها بالمجانيق، أيام عبد الله بن الزبير. ومنذ أن اختار العباسيون عاصمتهم الجديدة بتأسيس بغداد، واختار الفاطميون من جانبهم بناء القاهرة عاصمة لهم. اكتفى الحجاز، إذن، بالقبلة

247 – ابن خلدون: **العبر**، ج 4، ص 128.
248 – المرجع نفسه، ص 123.
249 – المرجع نفسه، ص 139.
250 – المرجع نفسه، ص 140 – 141.

المكانية والتعبدية، دون مكانتها كقبلة للمشروع الإسلامي الكبير. وحتى الحج كانت تكتنفه غارات الأعراب ومصاعب يلقاها الحجاج عند الحدود وأثناء الإقامة كما تذكر كتب الرحلات، التي وصفت ما يتعرض له الحجاج من سلب للأموال ومهانة نفسية واعتداء جسدي[251].

ومن الحجاز وصل ابن تومرت بغداد عاصمة الخلافة العباسية، التي كانت خاضعة بدورها لنفوذ السلجوقيين منذ القرن الخامس الهجري. ولم يبق من الخلافة غير رسومها، ولم يعمر قصر الخليفة إلا بأوكار الدسائس ومقصورات الجواري والغلمان ومؤامرات المماليك، ولعل فتوى الغزالي باقتراحه إلغاء شرط العلم في شخص الخليفة والاكتفاء بـ«مراجعة أهل العلم»[252] كان تعبيرا صادقا عما وصلت إليه الخلافة العباسية من انحدار إلى مهاوي الزوال. والشيء الوحيد الذي كانت تعج به عاصمة الخلافة هو التناحر بين طالبي السلطة، إضافة إلى التهديد الصليبي كأشد ما يكون. ولا من يؤازر، ولا من يغيث. وفي المحصلة لم يكن وضع الخلافة العباسية في بغداد أفضل من نظيره عند الخلافة الفاطمية في القاهرة.[253]

هذه، إذن، صورة مصغرة للوضع السياسي في المشرق وفي المغرب، وتلك هي الأحوال التي ترعرع فيها ابن تومرت، وعاينها عن كثب في رحلاته الى عواصم العالم الإسلامي يومذاك، والتي كانت تنوء تحت سياط تسلط كل ذي بطش. فاستمسكت مؤسسة الخلافة بنوازع البقاء، ولو في شكلها الصوري، كما تداعت لمغامرات المتصارعين للإطاحة بهذا الخليفة أو بذاك، فكيف كانت الحالة الفكرية في ذات العصر؟

251 – انظر مثلا **رحلة** ابن جبير و**رحلة** العبدري وغيرهما.

252 – انظر يوسف إيبش: **نصوص الفكر السياسي الإسلامي**، الإمامة عند السنة، مرجع سابق، ص 329.

253 – ابن خلدون: **كتاب العبر** . . . ، ج 6، ص 934 وما بعدها، عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي، ط 3، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص 464 وما بعدها.

4 - الحالة الفكرية

إن الحالة الفكرية لبلاد المغرب لا يمكن تحديدها تحديدا زمنيا مثل الحالة السياسية، لأنها تشمل كل التراث الفكري الذي كان قبل الإسلام، وتشكل مجددا بعد انتشار الإسلام. ومما تجدر الإشارة إليه أن دور المغرب في حضارة المتوسط كان ذا صلة بإشعاع المصريين والإغريق والرومان والشام قبل الإسلام، ويظهر ذلك بصفة خاصة في المضمون الفكري والعقائدي لرواية الحمار الذهبي لأبوليوس (تـ180م)، وفي معتقد التوحيد لأريوس (تـ336م)، وفي توجه كل من القديس أوغسطينوس (تـ430م)، والراهب دوناتوس، (ت حوالي355م)، وقناعات يوبا الثاني (تـ23م) الفكرية على سبيل المثال.

ومن المعلوم أن الفنيقيين والرومان والبيزنطيين والوندال وصلوا إلى شواطئ المغرب، ووصلت معقداتهم معهم، كجزء من متاعهم بطبيعة الحال، منذ أواخر الألفية الثانية قبل الميلاد. كما انتشرت في هذه الربوع العقيدة الموسوية قبل المسيحية بقرون.

وإذا كانت اليهودية عقيدة قومية أو طائفية شبه مغلقة، وليست عقيدة شعبية، فإن المسيحية نُظر إليها، من قبل شعب شمال إفريقيا، بوصفها دينا استعماريا، لارتباطها بالاستعمار الروماني والبيزنطي حين انتشارها. لذلك، لم تستطيع أن تتوغل إلى أعماق المغاربة المقاومين من أجل حريتهم أولا وقبل كل شيء.

ولا يزال الوجدان المغربي يربط إلى اليوم بين كلمة «مسيحي» وكلمة «رومي» ربطا لا يحمل ذكرى طيبة لكليهما. والسبب الرئيس الذي حال دون التلاقح الحضاري بين المغاربة ومختلف الغزاة، في نظرنا، هو انغماس الشعوب الأمازيغية في المقاومة من أجل الحفاظ على وجودها المهدد بالزوال من قبل الغزاة، من جهة، وسياسة الغزو القائمة على البطش ونهب خيراتهم، من جهة ثانية.

ومن زاوية أخرى لا يوجد دليل كاف على انتشار المعتقدات المجوسية بين السكان الأمازيغ. غير أننا نعرف اليوم أن القديس أوغسطينوس كان مانويا قبل أن يتحول إلى المسيحية وعمره 33 سنة، مما يمكن أن يشير إلى انتشار عقائد الفرس في شمال إفريقيا القديمة. ويعتقد هنرى باسيه، المتخصص في تاريخ الأمازيغ بان الطقوس السحرية كانت

دائما جوهر الدين عند البربر[254]. قد يكون هذا الرأي يعكس ما يسود ثقافة تقديس بعض الأضرحة والأماكن المعتقد في بركتها، والتمسح ببعض الأحجار والأشجار وإشعال الشموع عندها، والإيمان بمعتقدات تخالف جوهر الدين الإسلامي. وهي عادات وأمور لا تزال سائدة عند كثير من سكان بلاد المغرب. وإذا عدنا إلى رواية الحمار الذهبي نجد موضوعها يتمحور كذلك حول السحر. والأدب ديوان الشعوب وذاكرتها في الوقت نفسه.

أما المرحلة الإسلامية، فلم تكن ثقافة المغاربة وفكرهم مجرد نسخة للمشرق، على الرغم مما يبدو من انعكاس وتأثير المشرق في المغرب. خاصة في المذاهب والملل والنحل والفرق والأهواء. لكن ذلك كان خاضعا في الغالب لخصوصية البيئة المحلية. وقد أعطت هذه الخصوصية اتجاها متميزا للأحداث في بلاد المغرب. وأهم ما تميز به المغاربة هو الجانب العملي أكثر من الجدل الكلامي والمجادلات النظرية.

كانت الخوارج أكثر الفرق حضورا في الساحة المغربية منذ أوائل القرن الثاني للهجرة، وقد رحلوا عن العراق بعد أن كاد الأمويون أن يستأصلوا وجودهم هناك. فرحل بعض دعاتهم إلى المغرب، ووجدت دعوتهم قبولا حسنا عند الأمازيغ، لما وجدوا فيها من مبادئ العدل والمساواة بين جميع المسلمين، على عكس ما طبقه الولاة العرب، وخاصة ولاة بني أمية، باستثناء مرحلة عمر بن عبد العزيز[255]. وكان من نتائج ذلك أن تمكنت الصفرية من تكوين دولة لها في جنوب المغرب، كما تمكنت الإبّاضية من إقامة دولتها في تيهرت غرب الجزائر، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. لكن بعد سقوط هاتين الدولتين على يدي الشيعة الإسماعيلية، انزوى ما تبقى من المذهب الإباضي في واحة ميزاب من المغرب الأوسط، وفي جزيرة جربة بتونس، وفي جبل نفوسة بليبيا. وقل ما يذكر لهم دور فعال في الحياة الفكرية خلال القرن الخامس والسادس الهجريين، موضوع الدراسة، إلا ما كان من اعتنائهم بحفظ المذهب من الزوال. وتتوافر اليوم مدن وادي ميزاب على مخطوطات تخلد المذهب وعلماءه. ولا يزال الإباضيون في الجزائر يعيشون اليوم بسلام في واحتهم الصحراوية، التي عاصمتها الإدارية مدينة غرداية. وهم يتبادلون كثيرا من العلائق مع إخوتهم في المذهب؛ في كل من جزيرة جربة بتونس وفي تونس العاصمة بالذات،

254 – ألفرد بل: **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، مرجع سابق، ص 57.

255 – أحمد بدر: **تاريخ المغرب والأندلس**، مرجع سابق، ص 35 – 36.

حيث يمتهنون حرفة التجارة، ومع إخوتهم في ليبيا، وفي سلطنة عمان، وفي زنجبار بطانزانيا. كان لإباضية الجزائر دور فعال في حركة استرداد الجزائر من الاستعمار الفرنسي، ويكفيهم فخرا في زمن الاستقلال أن النشيد الرسمي الجزائري، الذي عبر عن حرب التحرير وإرادة الجزائريين في التحرر الوطني، من إبداع الشاعر الميزابي الإباضي زكرياء الشيخ الشهير بـ»مفدي زكريا».

أما الشيعة فإن بعض المصادر تشير إلى أن جعفر الصادق، قد بعث اثنين من دعاته سنة 145 هـ، هما الحلواني وأبو سفيان موضحا لهما: أن المغرب أرض بور. فاذهبا فاحرثا حتى يجني صاحب البذر[256]. غير أن الأثر الحقيقي للأفكار الشيعية ظهر مع قدوم إدريس بن عبد الله الكامل، أخي محمد نفس الزكية، ذي النزعة الزيدية، الذي خرج عن بني العباس. ويرى المؤرخ عبد الله علي علام[257] أن الاستقبال الحسن الذي حظي به إدريس من قبل المغاربة دليل على انتشار محبة آل البيت[258]. ومع أننا نشك في وجود قاعدة شيعية في المغرب، قبل مقدم إدريس لعدم وجود أدلة كافية، فإننا نسجل أن محبة آل البيت ظاهرة جدا عند سكان المغرب الإسلامي، وهي نابعة من العاطفة الدينية وليس من الاقتناع المذهبي. ولا تزال أسماء أهل بلاد المغرب تتمحور اسم النبي وألقابه وأوصافه وأهل بيته، ويظهر ذلك جليا عند السكان الأمازيغ بصفة خاصة.[259]

وما يجدر تسجيله هنا أكثر هو أن إدريس الذي أسس أول دولة علوية سنة 172 كان زيدي المذهب، وربما بقدر ما كان معتزليا على مذهب واصل بن عطاء. ولهذا يعتقد بأن إسحاق ابن محمد الأوربي الذي قامت دولة إدريس على يديه كان معتزليا[260]. غير أن آثار هاتين النزعتين (الزيدية والاعتزال) لم تظهر بوضوح، لا في عهد إدريس الأول،

256 – محمود اسماعيل: **الخوارج في المغرب الإسلامي**، دار العودة، بيروت 1976، ص 80 وما بعدها، ابن عذاري: البيان، مرجع سابق، ج 1، ص 79.

257 – عبد الله علي علام: **الدعوة الموحدية للمغرب**، دار المعرفة، القاهرة، 1964، ص 216.

258 – عبد الله علي علام: المرجع نفسه ص 216.

259– مثلا اسم محمد يمطط إلى «امحمد، و محمود، ومحمادي ، ومحْند، وموحند، وعبد النبي، وأحمد، وحُماد، وحمّأدي، وحمدي». أما اسم فاطمة الزهراء فاشتقاقاتها حدث ولا حرج. ولاحظت في الجزائر وتونس أن اسم «علي» غالبا ما ينطق مضافا إلى صفة «السيد». وهكذا، دون أن يكون هناك ارتباط بأي مذهب من مذاهب الشيعة.

260 – عبد المجيد النجار: **المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب**، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1983، ص 49.

ولا في عهد خلفائه. ذلك أن إدريس الأول الذي منح الأسبقية لإقامة الدولة على المذهب لم تطل به الحياة، لكي نرى ما إذا كان سيوظف الدولة في تأييد المذهب الزيدي أو الانتصار لمقولات المعتزلة. أما ابنه الذي تركه جنينا فإنه نشأ في بيئة أمازيغية تكاد تختلف اهتماماتها بالكلية عن اهتمامات أسلافه.

وحين استدعى إدريس الثاني العرب من القيروان، ومن الأندلس، لعمارة مدينة فاس، ولإضفاء الصفة العربية على دولته، فإن هؤلاء العرب لم يكن لديهم ميول شيعية على الإطلاق، بل كانوا سنيين. وتشير بعض المصادر إلى أن إدريس الأول قد شجع بنفسه المذهب المالكي[261]، وربما يعود سبب ذلك إلى علاقة أسرة إدريس بالإمام مالك، إذ من المعروف أن مالكا أبطل شرعية بيعة الإكراه، كما هو معروف. وقد يعود السبب كذلك إلى طبع المغاربة البعيد عن التعقيد، كأهل الحجاز تماما الذين نبغ فيهم مالك وقبلوا مذهبه. وعلى هذا نعتقد بأن أهمية الأدارسة لا تكمن في نشر العقائد الشيعية بل في نشر محبة آل البيت، لما لها من تأثير على إقامة الدول بسبب قرابتهم إلى رسول الإسلام. غير أن حضور الأدارسة إلى شمال إفريقيا يمكن أن ننظر إليه كمقدمة لظهور حركة شيعية أكثر تنظيما، وهي حركة الشيعة الإسماعيلية بقيادة عبد الله الشيعي في أواخر القرن الثالث[262] داعية عبيد الله الفاطمي.

واستطاعت دعوة عبد الله الشيعي أن تؤسس أول دولة إسماعيلية في تاريخ الإسلام هنا في بلاد المغرب (تونس تحديدا) مثلهم مثل الزيدية في المغرب (إدريس)، ومثل الخوارج الذين أسسوا الدولة الصفرية في سجلماسة بجنوب المغرب، والإبّاضية الذين أنشؤوا دولتهم في تيهرت بالمغرب الأوسط. لكن كل هذه الدعوات لم ترتق إلى التمكن والاستمرار في وجدان المغاربة. فالصفرية امّحت من الوجود بسبب غلوها، والزيدية لم تجد الصدى الكافي لدى المغاربة. خاصة بعد الرحيل المبكر لإدريس الأول الذي حمل في متاعه مذهب الإمام زيد والآراء الكلامية لواصل بن عطاء. أما ابنه، ثم أخوه سليمان نزيل تلمسان، فكان اندماجهما في البيئة والذهنية المغربية أقوى من الدعوة إلى الزيدية.

261 – الناصري: **الاستقصا**، مرجع سابق، ج 1، ص 138.

262 – يحي هويدي: **تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الافريقية** ج 1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1966، ص 79. **أعلام الدعوة الموحدية**، مرجع سابق، ص 217.

وعجزت الشيعة الاسماعيلية عن أن ترسخ وجودها، بحيث لم تقدر أن تصبح عقيدة شعبية، بل بقيت عقيدة فئوية؛ وذلك لسببين رئيسيين على الأقل: أولهما طبيعة التشيع القائم على تأويل النصوص والإكثار من الجدل. الأمر الذي لا تحتمله الذهنية المغربية المائلة إلى اتباع الأثر، وقد وجدت في مذهب مالك ضالتها. وعبر ابن خلدون عن التزاوج بين المالكية والمغاربة بقوله: «وأما المالكية فالأثر أكثر معتمدهم، وليسوا بأهل نظر، وأيضا فأكثرهم أهل المغرب وهم بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل[263]»، وثانيهما بالنسبة إلينا أن التشيع الإسماعيلي، زيادة على أسباب تعلق المغاربة بالمالكية، أضحى مذهبا للسلطة، قائما على الفتك والخداع(*) بالأنصار، والسبي، وفرض الضرائب الباهظة، ومعاملة علماء أهل السنة معاملة سيئة[264]. مما جعل الناس يمقتون هذه العقيدة التسلطية. ولعل زهد المغاربة في العقائد الشيعية قد توّجهُ ربط عقائد الشيعة بغزو جحافل بني هلال ومن معهم، بأمر من الخليفة الفاطمي المستنصر بالله لبلاد المغرب انتقاما من الولاة الصنهاجيين، حين عدلوا عن مذهب التشيع الإسماعيلي إلى مذهب اهل السنة[265].

غير أن نواة شيعية نمت بعيدا عن مؤثرات السلطة ونقصد بها الشيعة البجلَية، نسبة إلى عبد الله البَجلَي، أحد أتباع عبد الله الشيعي، التي انتشرت في جنوب المغرب الأقصى بناحية ماسة وتارودانت، وقد عاشت إلى أن قضى عليها عبد الله بن ياسين[266].

ونستخلص من هذا كله أن المذهب الفقهي الذي وجد قبولا شعبيا في المغرب الإسلامي هو مذهب مالك. وقد حاول أمويو الأندلس الانتصار لمذهب الأوزاعي الشامي، (ت 157) إلا أنهم عدلوا عنه إلى مذهب مالك[267]. ويقال أن عبد الرحمن الداخل هو الذي اعتمده بنفسه،

263 – ابن خلدون: **المقدمة**، مرجع سابق، ص 820.

(*) – كان لمقتل عبد الله الشيعي بأمر من عبيد الله المهدي أول خليفة فاطمي أثر سلبي عميق في نفوس المتشيعين والعامة على السواء، أنظر – ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 4، ص 77 –78. . وابن عذاري: البيان ، ج 1، مرجع سابق ، ص 164.

264 – الفرد بل: **الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي**، مرجع سابق، ص 162.

265 – عبد العزيز سالم: **المغرب الكبير**، ج 2، مرجع سابق، ص 666 – 667.

266 – الناصري: **الاستقصا**، مرجع سابق، ج 2، ص 14.

267 – المرجع نفسه، ج 1، ص 137.

حين بلغه أن الإمام مالك أثنى عليه وعلى أخلاقه وجهاده أمام حجاج اندلسيين مما جلب عليه نقمة بني العباس[268].

أما بالنسبة إلى المغرب فقد دخل إليه المذهب المالكي أيام إدريس كما أشرنا أعلاه، ويعد الإمام أسد ابن الفرات (ت 225)، قبل أن يتحول إلى مذهب أبي حنيفة، والإمام عبد السلام بن سعيد التنوخي المعروف بسحنون (ت 240) أول من نقلا المدونة عن ابن القاسم العتقي المصري، أحد تلامذة مالك المباشرين لمدة عشرين سنة. ويعد من أوائل الفقهاء الذين أسسوا مراكز نشر المذهب في القيروان وسائر بلاد المغرب. ولم تنل التيارات والفرق الأخرى الوافدة من المشرق من هذا المذهب، على الرغم من أنه فقد في كثير من الأحيان حماية السلطة له، إلا أنه بقي هو المذهب المفضل شعبيا عند الغالبية العظمى من سكان البلاد المغربية. غير أن اعتماد مدونة سحنون، وفي أحسن الأحوال، موطأ مالك، دون إغفال النظر والعودة إلى الأصول، ونبذ أراء المذاهب الأخرى جملة وتفصيلا، جعل فقهاء مغاربة وأندلسيين يتيهون في الفروع ويضلون عن الطريق، حتى اضطروا إلى إصدار فتاوى لا علاقة لها حتى بمذهب مالك نفسه، كما هو مشهور. فقد ذكر القاضي أبوبكر ابن العربي الأندلسي في هذا الصدد، واصفا ضلال فقهاء الأندلس، على سبيل المثل: «ثم حدثت حوادث لم يلقوها في منصوص المالكية، فنظروا فيها بغير علم فتاهوا، وجعل الخلف منهم يتبع في ذلك السلف حتى آلت الحال ألا ينظر في قول مالك وكبراء أصحابه ويقال: قد قال في هذه المسألة أهل قرطبة وأهل صلمنكة وأهل طلبيرة واهل طليطلة. فانتقلوا من المدينة وفقهائها إلى طلبيرة وطريقها[269]».

والواقع أن المذهب المالكي، مثله مثل المذهب الحنبلي، عارض الخوض في مسائل كلامية، اذ اقتدى فقهاء المالكية بقول أمامهم المشهور: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة [270]»، فابتعدوا كل البعد عن تناول الآيات المتشابهات، كما ابتعدوا بالتالي عن مجمل مبحث العقائد، إلى أن انتصر الباقلاني للمذهب

268 – المرجع نفسه، ص 139.

269 – عمار طالبي: **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية**، الجزء الثاني: **العواصم من القواصم**، مرجع سابق ص 492.

270 – الشهرستاني: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص 118. **النجار**، المهدي بن تومرت، مرجع سابق، ص 55 –56.

الأشعري فأصبحت المالكية أشعرية في العقائد[271]. وتم تحرير المذهب من جموده في المشرق. غير أن هذه الحركة الفكرية في المذهب لم تمتد إلى بلاد المغرب، فآل مذهب مالك إلى ما آل إليه متخذا من ذهنية المغاربة مطية. ونتيجة لذلك نزع الفقهاء في المشرق إلى النظر والمحاورة، ونزع فقهاء المغرب إلى العمل. وقد علق أحد الدارسين على هذه الظاهرة بقوله: «كان في المشرق متكلمون، وكان في المغرب دعاة مهدوا وهيأوا الأذهان، بل وأقاموا الدول[272]».

وهذا ما يفسر لنا السهولة التي وجدتها الفرق الإسلامية ببلاد المغرب في إنشاء دول لها كالخوارج، وكالشيعة الزيدية، وكالإسماعيلية، وكنحلة البرغواطية، وأخيرا حركة المرابطين السنية بقيادة عبد ابن ياسين، وحركة الموحدين بقيادة ابن تومرت.

وهناك قضية أخرى يحق للمغاربة ان يعلنوا تميزهم بها عن المشارقة، وهي استقلالية المذهب الديني، في هذه القرون الأولى، عن الدول وتقلباتها؛ ففي الوقت الذي لم يتمتع فيه المغرب بالاستقرار السياسي، كان هناك استقرار في المذهب الفقهي إلى حد بعيد.

أما في المشرق فقد حاولت الفرق الكلامية أن تحتمي بالمذاهب الفقهية، لكي تضفي على نفسها مزيدا من الشرعية، وربط المذاهب بالفرق الكلامية، حتى لا تنفصل عن أصول الدين، وبالتالي يصبح لها بعدا فكريا. يقول أحمد محمود صبحي في هذا السياق: «ارتبطت المذاهب الفقهية في الشرق بالاتجاهات الكلامية؛ فالمعتزلة ثم الماتريدية أحناف، والأشاعرة شافعية ومنهم المالكية، وأتباع الإمام أحمد مشايعون له في الكلام، والشيعة الإمامية جعفرية، بينما الزيدية مشايعون للإمام زيد فقها وكلاما، أما في المغرب فقد عجزت المذاهب الكلامية، بل الدول السياسية المختلفة عن أن تنال من المذاهب المالكي. وباءت بالفشل أعتى هذه الدول، وأعني بها العبيدية أو الفاطمية، أن تستبدل بالفقه المالكي فقها شيعيا إسماعيليا، وظلت المالكية مذهب المغاربة الفقهي بإجماع ليس له نظير لأي مذهب لدى المشارقة[273]».

271 – أحمد صبحي: **في علم الكلام**، مرجع سابق، ج2، ص 16.

272 – صبحي: المرجع نفسه ، ص 213.

273 – صبحي: **في علم الكلام**، مرجع سابق، ج2، ص 213.

ولكن إذا كان هذا الوضع مزية من حيث وحدة المذهب، ومن حيث الابتعاد عن الطائفية الدينية، فإنه أوجد وضعا فكريا معاديا للانفتاح العقلي إلا في النادر. علق عبد المجيد النجار صاحب كتاب، المهدي بن تومرت، عن هذا الوضع بقوله: «في غياب الفكر العقدي المؤصل لمسائل العقيدة، الجامع بين ما يبدو في ظاهره متنافرا من الآيات، المفسر لما ورد من الصفات الخبرية، ربما تكون قد نمت بعض الأفهام العقدية في اتجاه التشبيه والتجسيم الخاصة بين أولئك البدو الذين لم يحظوا بثقافة دينية أصيلة[274]». ونسجل أن الأمر لم يكن يخص الفقهاء من أصول بدوية فقط، بل حتى فقهاء المدن الأندلسية المشهورة برقتها الأدبية وتفاعل ساكنتها مع الأساليب الحضارية، وقد عرفنا مع ابي بكر ابن العربي كيف سار فقهاء اندلسيون في طرق مدنهم بدل طريق مدينة الرسول.

ونعتقد بأن عدم نجاح التيار العقلي في بلاد المغرب والأندلس، وكذا تطوير النظر والجدل الكلامي - الأصولي كما هو الشأن في المشرق أحدث عدم تكافؤ فكري بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه. فالقرن الخامس الذي نشأ في أواخره ابن تومرت كان قرنا قد نضج فيه الفكر الإسلامي، وزالت عداوة أغلب المذاهب الفقهية لعلم الكلام بفضل تأثير المدرسة الأشعرية، إذ استطاع أئمتها ان يجعلوا من علم الكلام أحد علوم الدين[275]، ولم يبق غير مذهب ابن حنبل يعارض بشدة علم الكلام، لأنه لم يقل به السلف الصالح حسب رأي الحنابلة. وقد حاول الغزالي أن يخفف من شدة هذه المعارضة حين ذهب إلى «وجوب استغناء جمهور المسلمين عن الاشتغال بهذا العلم، أو الخوض في موضوعاته، وإن علم الكلام كالدواء يحتاج إليه مريض وقع في الشبهات، أو متكلم يكون كالطبيب يفحم به مبتدعا مريض القلب مزعزع العقيدة، ولا حاجة للدواء أو بالأحرى لعلم الكلام من وهبه الله صدق الإيمان[276]».

إن محاولة الغزالي تصنيف من يحق له الكلام، ومن ينبغي أن يلجم عنه، لم تجد صدى لدى الحنابلة، بحجة أنه لم يكن في الصدر الأول للإسلام. وكان ينبغي انتظار قرنين آخرين من الزمن حتى يظهر متكلمون حنابلة انخرطوا، بشكل أو بآخر، في

274 - النجار: **المهدي بن تومرت**، مرجع سابق، ص 57.

275 - صبحي: **في علم الكلام**، مرجع سابق، ج2، ص 16.

276 - المرجع نفسه، ص 17.

علم الكلام. ويتعلق الأمر بالشيخ ابن تيمية الذي اضطر أن يقاوم الأشاعرة والصوفية والشيعة وغيرهم باتباع منهجهم للرد عليهم فتكلم[277]، وإن كان موقفه من المتكلمين أشبه بموقف الغزالي من الفلاسفة.

والواقع أن دور علم الكلام كان إيجابيا في تجديد الفكر الديني بعد أن أغلق باب الاجتهاد عقب تكون المذاهب وتحصينها. فلولا المتكلمون لحدثت أمور فكرية كثيرة، أولها التحصن والتقوقع داخل أصوار المذهب، واعتبار رأي الآخرين خلافا وليس مجرد اختلاف في الرؤية من حيث الموقع، أو حتى من حيث الموقف. وتغيب حكمة الإمام الشافعي «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأيك خطأ يحتمل الصواب». ولا يبقى من الموضوعية الإسلامية، المعبر عنها بمنطق ذلك الزمن «هذا رأيي والله أعلم»، إلا ترديدات حنجرية تعودية ليس أكثر. مما أدي ببعض الناس إلى البحث عن الحقيقة في حقل آخر. فانتصر للعقل على حساب النقل، بدعوى انفتاح الأول وانغلاق الثاني، عقب غلق باب الاجتهاد، وتحريم الخوض في القضايا الكلامية. وإلا كان قد ساد الجمود والتقليد، وتاه الناس في الفروع. ويصبح أمر الإسلام وأحكامه كما وصفه ابن العربي، المذكور أعلاه في الأندلس. وهذا ما كان حال المغرب إلى حد بعيد، قبل حركة الموحدين. فالاعتزال رغم وصوله في عهد الأدارسة إلى المغرب فإن طابعه الحنفي لم يجد قبولا في البيئة المغربية المالكية.

ولم يكن مصير الفلسفة يختلف عن مصير الاعتزال، فقد عمد هشام المؤيد بالله، الخليفة الأموي الأندلسي المتوفى سنة 399، إلى تبديد ما كان قد وصل من المؤلفات الفلسفية، واعتبر الاشتغال بالفلسفة إلحادا في الشريعة وخروجا عن الملة[278]. ولم يسترجع العقل مكانته في المغرب إلا في العصر الموحدي. ربما عاد الفضل في ذلك إلى ابن تومرت الذي عاين حالة الفكر في المغرب والمشرق. وإذا كان المشرق قد وصل إلى مرحلة اكتمال تحصين المذاهب الفقهية، وانشطار علم الكلام إلى عقلانية وتوفيقية مع أبي الحسن الأشعري والماتريدي، فإن المغرب كان غارقا في التقليد وخاليا من مدرسة فكرية أو فقهية أصيلة، كما كان بعيدا عن أصول الحوار والمناظرة. ولم يفلح ابن مسرة (تـ319 هـ) أو سعيد بن المنذر البلوطي (تـ355هـ) وغيرهما في ترسيم منهج المعتزلة في الغرب الإسلامي. ونتيجة لذلك بقي الفكر

277 – المرجع نفسه، ص 19.

278 – النجار: **المهدي بن تومرت**، مرجع سابق، ص 53.

المغربي، ومن ضمنه الفكر الأندلسي، مكتفيا بدور التقوقع على نفسه، وبتقليد فقهاء وصل بهم «اجتهادهم» إلى الإفتاء بإحراق كتب المعتزلة والفلسفة، بل وصل بهم إفتاؤهم إلى إحراق كتاب «الإحياء» للغزالي.

والحال هذه، تروي لنا المصادر المختلفة كيف وقف فقهاء البلاط المرابطي عاجزين، حين سألهم ابن تومرت، وهم يمتحنونه في حضرة علي بن يوسف، بالسؤال التالي «عن طرق العلم هل تنحصر أم لا، فإن انحصرت ففيم تنحصر»؟ ولم يعوا جوابا، فانكشف عجزهم للحاضرين بحضور أمير المسلمين علي بن يوسف. آنذاك بهرهم ابن تومرت بغزارة علمه، حين كشف جهلهم بقوله: «تنحصر طرق العلم في ثلاثة: الحس والعقل والسمع. والحس على ثلاثة أقسام: متصل ومنفصل وما يجده الإنسان في نفسه. والعقل على ثلاثة أقسام، واجب وجائز ومستحيل. والسمع على ثلاثة أقسام: الكتاب والسنة والإجماع [279]».

ولم يكن من هؤلاء الفقهاء الجاهلين بأصول الحوار العلمي إلا أن خوفوا علي بن يوسف من أثره على العامة. لكنهم في الواقع كانوا هم الخائفين. فقد أقنعوا قبل ذلك أمير المسلمين بإحراق كتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي، كما سبقت لنا الإشارة إلى ذلك، لأنه في نظرهم يضل الناس عن الحق، ويفسد عقائدهم. وكأن السفسطائيين عادوا في شكل الفقهاء الذين وصفهم الغزالي بفقهاء الفروع، طلاب الدنيا لا الآخرة. بحيث صار اسم الفقيه يطلق «على من لا يحيط من علوم الشرع بشيء سوى رسوم جدلية من مسائل خلافية. فيعد بذلك من فحول العلماء مع جهله بالتفسير والأخبار وعلم المذهب وغيره[280]».

يشير الغزالي بلا شك إلى بعض الفقهاء المشارقة لكون دورهم كان يتنامى من جديد نحو الجمود نظرا لبلوغ علم الكلام الأشعري اكتماله، ودخول الفقه مرحلة كتب «المختصرات». إلا أن فقهاء المغرب اعتقدوا أنهم هم المقصودون وليس غيرهم، فكان منهم ما كان. في حين لم يجرؤ احد من فقهاء المشرق على الإقدام على ما أقدموا عليه.

279 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، تحقيق عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1985، ص 30. صبحي: **في علم الكلام**، مرجع سابق، ج2، ص 218. مقدمة كتاب **أعز ما يطلب**، طبعة فونتانا، نشره لوسياني، الجزائر 1903، ص 42-41 .

280 – أبو حامد الغزالي: **إحياء علوم الدين**، منشورات دار العلم، بيروت، د ت ، ج 1، باب العلم، ص 34.

ومن هنا فإن موقف الفقهاء من كتاب الأحياء، ومن ابن تومرت يوضح لنا، من بين ما يوضح، أن الحالة الفكرية ببلاد المغرب الإسلامي، في جانبها الفقهي، كانت غارقة في التقليد، وفي التيه داخل الفروع، «حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله»، كما وثق المراكشي. وأصبح الفقهاء يستعملون مذهب مالك للاغتناء وجمع الثروة. وفي الجانب العقدي بقيت منطقة المغرب على هامش ذلك الجهد الفكري والحوار العقلي الذي ساد بلاد المشرق، سواء بين اتجاهات أهل السنة، أو بينها وبين الفرق الإسلامية الأخرى، بل تم اتهام كل من اشتغل بهذا المبحث بالكفر والزندقة[281]. أما في الجانب الفلسفي فكاد يكون هناك عقم شامل. وليس غريبا ألا يبزغ فجر الفلسفة في الغرب الإسلامي إلا زمن الموحدين.

وهذا يعني، من بين ما يعني، أن المغرب الإسلامي كان أرضا بكرا لأي حركة فكرية أصيلة كحركة ابن تومرت، وإلى حد ما حركة ابن ياسين قبله. فابن تومرت عرف مختلف المدارس الإسلامية، وغرف من مختلف العلوم والمباحث الإسلامية السائدة في المشرق، وكان قد لاحظ رتابة تلك المدارس وعجزها عن التجديد، كما يكون قد لاحظ بوادر الشيخوخة تتسرب إليها، من خلال التوجه أكثر إلى كتب المختصرات بدل الأمهات، فعزم على تجديد الفكر على أرض لم تستنفذ قواها بعد، فنشر علم أصول الدين والعقائد الأشعرية، وسن الحوار بين الفقهاء لتقوية مداركهم وتمتينها وتدقيقها. وبقدر ما دعا الغزالي إلى إلجام العوام عن الكلام حتى لا يفسد أمرهم وأمر الدين معا، عمل ابن تومرت على إزالة لجام الفقهاء وحثهم على الخوض في مسائل كان يضن بها على متعاطيها بالكفر والزندقة. ومن هنا يمكن أن نذهب مذهب من يرى أن ابن تومرت كان صاحب ثورة ثقافية، قبل أن يكون صاحب ثورة سياسية[282].

لقد كانت الحالة الفكرية، إذن، خالية من روح الاجتهاد والكشف. ولم يلبث ابن تومرت أن شخصها ووجه نقده الشديد إليها. ومن أخطر قضايا هذه الحالة الفكرية، التي صدمت ابن تومرت بعد عودته من المشرق «بحرا متفجرا من العلم، وشهابا واريا من الدين»، على حد تعبير ابن خلدون[283]، قضية التجسيم التي اتهم بها فقهاء المرابطين،

281 – النجار: **المهدي بن تومرت**، مرجع سابق، ص 56.

282 – محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، مرجع سابق، ص 232.

283 – ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص 466.

واعتبره خطأ شنيعا في حق التوحيد. كان ذلك مناسبة ليبدأ الهجوم على أولئك الفقهاء. وقد علق ليفي بروبنسال عن أصل هذا الخطأ فقال: «وكان منشأ هذا الخطأ في نظره (أي ابن تومرت) أن فقهاء المغرب في عهد المرابطين، خلافا لزملائهم في المشرق، وقد بلغوا حينئذ من التطور غايته فيما يتعلق بمباحث علم الكلام، ظلوا يلزمون في الآيات القرآنية، التي فيها ذكر لصفات الله، النص الحرفي لها. مما يفضي إلى تجسيم للذات الإلهية، وإلى إثبات صفات جسمانية له تعالى. كانت هناك بطبيعة الحال عقبة كأداء بين هذه النظرة القائمة على التفسير الساذج كما تعبر عنه النصوص الأصلية، وبين النظرية القائلة بالتنزيه على نحو ما تعلمه ابن تومرت من أساتذته المشارقة واعتنقها في حماس كبير[284]». ومن المعلوم أن ظاهرة التجسيم تكون مرافقة في أغلب الحالات بعدم القدرة على التأويل من أجل تنزيه الذات الإلهية.

هكذا كانت الأحوال الفكرية التي لها علاقة بموضوع الدراسة، مثلها مثل الأحوال السياسية، باعثة على الثورة والتغيير من قبل من تشبعت روحه بحقائق العقيدة والشريعة بطريقة مغايرة لما هو سائد في الغرب الإسلامي. وطمحت نفسه إلى إقامة دولة تعيد للإسلام مجده، فهل كانت الحالة الاجتماعية بدورها عاملا مساعدا في الإسراع بهذه الثورة؟

5 - الحالة الاجتماعية

إن الحالة الاجتماعية عادة ما تنعكس في الحالة السياسية والفكرية، وتعكسها هي بدورها في آن واحد، ويمكن تحديد معالم الحالة الاجتماعية في العهد المرابطي بأنها مزيج من الخشونة البدوية والليونة الأندلسية، لأن «العامة على دين الملك»، وذلك لاعتقادهم بكماله[285]. ولذلك ظهرت فئات اجتماعية متباينة السلوك والطموح. وقل تأثير العقيدة في توجيه السلوك العام وتنظيمه. فالأندلس في عهد المرابطين كان يسودها ضعف سياسي بالغ الخطورة، يتمثل في ملوك الطوائف، مصحوبة بحياة الدعة والترف. غير أنها كانت تتميز بتشجيع الفن والأدب، تقليدا للخلفاء من جهة، وتنافسا بين الملوك والأمراء

284 - نقلا عن عبد العزيز سالم: **المغرب الكبير**، ج 2، مرجع سابق، ص 744.

285 - ابن خلدون: **المقدمة** ، مرجع سابق، ص 259.

في استقطاب أكبر عدد من الأدباء ورجال الفن والفكر لبلاطهم، من أجل التفاخر على بعضهم البعض. وإذا كان هذا السلوك من ملوك الطوائف قد شجع الفن والأدب، ونبغ بالتالي عدد كبير من رجاله أمثال ابن زيدون، وابن عمار وابن لبانة والملك الشاعر المعتمد بن عباد وغيرهم كثير[286]، فإن بابا فتح للمجون والفسوق وكل أنواع اللذة المادية ومباهج الغريزة. ينقل المراكشي، في هذا المجال، عن ابن تاشفين، وصفا لحياة الأندلسيين هذه قائلا: «وإنما همة أحدهم كأس يشربها وقينة تسمعه، ولهو يقطع به أيامه[287]».

عمد المرابطون في بداية أمرهم إلى القضاء على حياة الترف وأحلوا محلها السلوك الديني الملتزم بقواعد الشرع، والمتأثر بالانضباط العسكري وخشونة البدو، وبدل أن يؤدي هذا النهج إلى تقويم الحياة الاجتماعية أدى إلى العكس من ذلك، أي إلى ضيق الأندلسيين بخاصة، وسخطهم على ما فقدوا من مباهج الحياة، وصعوبة تكيفهم مع مبادئ السلوك الجديدة. ومما أعطى لهذا السخط بعدا اجتماعيا أوسع هو، أن سياسة المرابطين أوجدت فئة جديدة وهي فئة القضاة والفقهاء الذين أثروا ثراء شديدا بسبب الحظوة التي أصبحت لهم في دولة المرابطين، بل وتحكمهم في رقاب الناس وأرزاقهم وسطوتهم عليهم[288].

وبسبب ذلك فسدت سابلة العامة بالتزلف والتملق لدى الفئة الجديدة، طلبا لقضاء مصالحها. وكأن الأمر تغير في المواقع وليس في المواقف. وقد استغلت الفئة الاجتماعية الجديدة مكانتها لتحقيق مآربها، حين جنحت إلى الظلم والجشع في فرض الضرائب، لا وفقا للشريعة، بل طبقا لأهوائها ومطالب حياتها الجديدة. ما نجم عنه نزوع الجند المرابطي إلى تقليد كبار الحكام في اضطهاد الشعب، طلبا لمزيد من الثراء. ويعتقد المستشرق يوسف أشباخ بأن هذه الأوضاع من الأسباب القوية التي جعلت الأندلسيين يرتمون في أحضان الثورة الموحدية حين أتيح لهم ذلك[289].

286 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص 240 ومابعدها. أحمد بدر: **تاريخ المغرب والأندلس**، مرجع سابق، ص 161.

287 – المرجع نفسه، ص 242.

288 – المرجع نفسه، ص 253.

289 – عبد الله علام: **الدعوة الموحدية**، مرجع سابق، ص 32.

أما المغرب فرغم أن يوسف بن تاشفين قد وصف أهله بأنهم «لا علم عندهم برخاء العيش، وإنما همُّ أحدهم فرس يروضه ويستفرهه أو سلاح يستجيده، أو صريخ يلبي دعوته[290]»، فإن هذا الوصف لم يكن ينطبق على كل المغاربة، لأن مدن المغرب كانت تتخذ من حياة الأندلسيين قدوة لها بطريقة أو بأخرى، وإنما كان يعبر عن جنده، بالدرجة الأولى، ذوي الطبائع الصحراوية في الخشونة والتقشف. لكن هؤلاء الصحراويين لم يلبثوا أن «هذبت» طباعهم حضارة الشمال بدورهم، فانساقوا وراء ملذات الحياة. وكانت قصور المرابطين أسبق إلى الانغماس في هذه الحياة، حيث استوزر يوسف بن تاشفين، وبعده ابنه علي، عددا من كبار الكتاب والأدباء الذين نقلوا معهم أسلوب الحياة الأندلسية، كما كانت هذه القصور تعج بأصناف من الفقهاء طالبي الدنيا[291].

ويمكن أن نصنف فئات المجتمع المغربي في عهد المرابطين الى:

1. **الفئة الحاكمة أو السادة**، وهم المرابطون المؤلفون من صنهاجة الصحراء، ومن حلفائهم من جدالة ولمتونة ومسوفة ولمطة [292]، وقد كان لهم وضعهم المميز كسادة فاتحين، لهم موال من زناتة استعملوهم في الجند. ومن الجدير بالملاحظة أن قبيلة مصمودة الصنهاجية شمال الصحراء، التي ينتسب إليها ابن تومرت، كانت مستبعدة تماما عن دولة المرابطين، على الرغم من كونها تعد من القبائل الهامة في المغرب [293]. وقد يعود سبب كراهية المرابطين لهذه القبيلة إلى ما كان منها من ميل إلى نحلة البرغواطية، ولاعتقادهم أنهم هم من قتل زعيمهم الروحي عبد الله بن ياسين[294]. وقد يكون السبب العداوة التقليدية بين صنهاجة الرحل وبين مصمودة المستقرين حسب رأي بعض المؤرخين أمثال أندري جوليان[295].

290 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص 242.

291 – المرجع نفسه، ص 243 وما بعدها.

292 – الفرد بل: **الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي**، مرجع سابق، ص 227.

293 – هوبكنز ج. ف. ب: **النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى**، ترجمة أمين توفيق الطيبي، طبعة الدار العربية للكتاب، تونس – ليبيا – 1980، ص 141.

294 – المرجع نفسه، ص 142.

295 – أندري جوليان: **تاريخ شمال افريقيا**، مرجع سابق، ج 2، ص 123.

ومن جهة أخرى كوّن قادة المرابطين مراكز قوى أرهقت جموع الشعب بالضرائب والاضطهاد، خاصة في عهد علي بن يوسف الذي غلب على أمره لشدة تدينه، فترك أمر البلاد إلى كبراء المرابطين الذين استأثروا بالمناطق التي تحت نفوذهم، واستبدوا بالناس، ولم يبق لأمير المسلمين هيبة أمام هيبتهم «فظهرت في بلاده مناكر كثيرة»، على حد تعبير المراكشي[296].

2. **الفقهاء:** وهي الفئة التي حازت من الإثرة ما لم تحزه قبل ذلك، كما ذكرنا في الفقرة الأولى من هذا الفصل، احتراما لدور عبد الله بن ياسين في تأسيس دولة المرابطين. لكن هؤلاء الفقهاء سرعان ما أصبح فقههم مصدر استرزاق دنيوي ومكانة اجتماعية، بدل ترشيد الأمة إلى نهج الدين القويم.

ويمكن تشبيه تأثيرهم في العامة، ودورهم في البلاط المرابطي بدور السفسطائيين في أثينا، فقد أدى استرزاقهم بفتاوى الفقه إلى بلبلة الأفكار، حين راحوا يلتمسون فتاواهم من طرق المدن الأندلسية، وليس من مصادر المذهب أو أخبار المدينة المنورة[297]. لأن مصلحة الفقهاء كانت فوق أوامر الدين ونواهيه. وقد انعكس ذلك على العامة. وأهمل الشرع، واستشرى الفساد والبدع، ووجد ابن تومرت في هذا الوضع مادة خصبة لحركته[298].

3. **النساء:** من المعلوم في تقاليد الملثمين أن للمرأة مكانة الصدارة عندهم، عكس مكانتها في مجتمع الشمال، ولا نتعجب حين نعلم أن يوسف بن تاشفين قد أشرك زوجته زينب النفزاوية في إبداء الرأي في سياسة الدولة والحرب[299]. غير أن هذه المكانة الموروثة عن المجتمع الصحراوي تحولت إلى نفوذ سياسي في قصور كبراء المرابطين. حيث أصبحت النساء يحمين من يشأن. وكان ذلك فرصة لمتهني الوصولية والاحتيال لاستغلال نفوذهن على الحكام. كما كان لذلك أثره على الحياة العامة للمجتمع. وصف المراكشي هذا الأثر في المرحلة الأخيرة من عهد علي بن يوسف قائلا: «ظهرت في آخر زمانه مناكر كثيرة، وفواحش شنيعة من استيلاء

296 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص 260.

297 – أبوبكر ابن العربي: **العواصم من القواصم**، تحقيق عمار طالبي، مرجع سابق، ص 492.

298 – ترجمة المهدي مؤسس دولة الموحدين، من ظهر كتاب: **أعز ما يطلب**، طبعة فونتانا، الجزائر، 1903 ص 30.

299 – ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص 376 – 377. الناصري: الاستقصا، مرجع سابق، ج 2، ص 21 – 22.

النساء على الأحوال واستبدادهن بالأمور. وكان كل شرير من لص أو قاطع طريق ينتسب إلى امرأة قد جعلها ملجأ له»[300].

5 – العامة

وما من شك أن العامة فقدت القيادة الرشيدة فاختل ميزانها، واختلط عليها أمرها، فانساقت وراء أهوائها. هذا ما نستخلصه من الأخلاق العامة التي كانت سائدة في العصر المرابطي مغربا ومشرقا كذلك، لأن المصادر التي أرخت لسيرة ابن تومرت تخبرنا جميعا أنه طرد من مكة ومن الأسكندرية بسبب قيامه بتغيير المنكر والدعوة إلى تطبيق الشريعة وإقامة حدود الله. وقد كان فساد العامة شاملا. إذ نرى ابن تومرت يقوم بالمهمة نفسها على السفينة التي أقلته من الأسكندرية إلى المهدية بتونس[301].

ويعد كتاب «أخبار المهدي بن تومرت» لمؤلفه أبي بكر بن علي الصنهاجي المكني بـ«البيذق»، الذي رافق ابن تومرت في رحلة عودته من تونس إلى مراكش سجلا لا يستغنى عنه للإخبار عن بعض مظاهر حياة العامة، ووثيقة اجتماعية، لما حوته من وصف لمظاهر دينية واجتماعية وأخلاقية.

فبالنسبة إلى المظاهر الدينية نلاحظ سطحية في فهم النصوص الدينية والقواعد الشرعية عند الفقهاء، من بينها عدم احترام أركان الإسلام على المعتنقين له حديثا من الملل الأخرى[302]، وعدم احترام شروط الشريعة في إقامة الحدود[303]، وتطبيق عقوبة القتل[304]. أما في حاضرة الملك مراكش، فإننا نلحظ جهل الفقهاء بأصول الدين ولجوؤهم إلى مماراة الحكام من أجل مصالح دنيوية[305].

300 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص 273.

301 – **ترجمة المهدي مؤسس دولة الموحدين**، مرجع سابق، ص 36. علي بن أبي كرم محمد بن محمد ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ط 3، دار الكتاب العربي، بيروت 1980، ج 8، ص 294.

302 –البيذق: **كتاب أخبار المهدي بن تومرت**، تحقيق ليفي بورفنسال، طبعة بولس كنثر، باريس، 1928، ص 50.

303 – المرجع نفسه، ص 51.

304 – المرجع نفسه، **ص** 62.

305 – المرجع نفسه، **ص** 68. **ترجمة المهدي بن تومرت**، مرجع سابق، **ص** 41 – 42.

وفي المظاهر الاجتماعية نجد أكثرها إلفاتا للنظر هي ظاهرة الاختلاط بين الجنسين في الحفلات العامة والأعياد، وعند عيون الماء، كما نلاحظ مبالغة النساء في إظهار زينتهن، ومبالغة الرجال في تشبههم بالنساء في الملابس والهيئة[306].

ومن الظواهر الأكثر انتشارا ظاهرة تعاطي الخمر واللهو، إذ كثرت أوانيه وآلاته في المدن الأساسية، مثل مدينة بجاية وتلمسان وفاس ومراكش[307].

وما من شك في أن المدن الأخرى كانت تزخر بمثل هذه المظاهر التي انساق وراءها العامة، فاختل السلوك الاجتماعي برمته.

ونستخلص من كل ما تقدم أن الدولة لم تكن تهتم بتوجيه المجتمع وفقا لقواعد الشرع. إما تملقا لعواطف العامة وتفضيلا لسياسات الأمراء والملوك عن الدين وشعائره وقيمه، وإما أن الثقافة المعيارية والوعي الديني كانا سطحيين عند القادة والفقهاء كما عند العوام.

ويمكن أن يعني هذا كله أن الحالة العامة للمجتمع المغربي السياسية والفكرية والاجتماعية كانت في حاجة ماسة إلى الإصلاح، بل إلى التغيير، فهل كانت شخصية ابن تومرت مؤهلة لإحداث هذا الإصلاح وهذا التغيير. إن ذلك ما سنحاول استجلاءه من خلال التعرف إلى مميزات هذه الشخصية في الفصل التالي.

306 – المرجعان السابقان، ص 52 – 60. 61 . 62. 63. وص 17 و 29.

307 – المرجعان السابقان، ص 52. 60. 64. 65. وص 40.

الفصل الرابع
شخصية ابن تومرت

كان «عارفا بالأصول، عالما في علم الاعتقاد والجدل، فصيح اللسان، مقداما على الأمور العظام، سفاكا للدماء، غير متورع فيها، ولا متوقف عنها»

ابن أبي زرع

إن كل حركة إصلاحية كانت أو ثورية لابد لها أن تحمل طابع مؤسسها أو قائدها، وإليه تنسب إيجابياتها وسلبياتها كذلك. من هذا التصور نحاول أن نتناول شخصية ابن تومرت. ولا نقف كثيرا عند بعض المعالم والظواهر التي تخص عمل المؤرخ. وإنما نكتفي بالعناصر التي أسهمت في نشأة نسقه الفكري في الإمامة وسياسة الدولة، والمراحل التي قطعها للوصول إلى تحقيق مبتغاه، كما سنتناول مكانته بين مختلف التيارات والمذاهب الإسلامية. ولتحقيق هذا المسعى، فإن الأسئلة التي يمكن أن تطرح لتساعدنا على تبيان ذلك، هي: من هو ابن تومرت الإنسان، وبمن تأثر في تكوينه الفكري والسياسي، وبماذا تميز فكره بالنسبة إلى المذاهب الكلامية، وكيف نشأت عنده فكرة الثورة، وما منهجه في كل ذلك، وما هي صفاته الأخلاقية التي أهلته ليصوغ رؤية جديدة إلى الإمامة، ليضع بالتالي أسسا لإقامة أكبر دولة مركزية في المغرب الإسلامي؟

1. المولد والنسب:

من المتفق عليه بين المؤرخين أن ابن تومرت ولد بمنطقة سوس جنوب المغرب الأقصى بقبيلة هرغة[308]، التي هي بطن من بطون قبيلة مصمودة الكبرى. ويختلف هؤلاء المؤرخون في اسم المكان الذي ولد فيه، حيث يذكر المراكشي أنه ولد في ضيعة «تعرف

308 – ابن خلدون: **العبر**، ج 6، ص 464. أبو العباس أحمد بن حسين أبن القنفد القسنطيني: **الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية**، تحقيق، محمد الشاذلي النيفر. عبد المجيد التريكي، الدار التونسية للنشر 1968، ص 99.

بايجلي أن وارغن[309]». في حين يذكر ابن القطان أنه ولد «بموضع يسمى نومكران، وهو موضع لا ماء فيه، وإنما يشرب أهله ماء المطر[310]. ويبقى الاختلاف في زمن ميلاده أشد، إذ يصل الفرق بين مؤرخي سيرته إلى اثنين وعشرين سنة. وتصبح الفترة التي يمكن أن يكون قد ولد فيها تمتد من 469 هـ إلى 491 هـ [311]. غير أن الاختلاف في سنه عند وفاته لا يتعدى خمس سنوات. فابن عذارى وابن القطان يذهبان إلى أنه توفي عن عمر يناهز الخمسين سنة[312]، ويذكر ابن الأثير أنه توفي عن واحد وخمسين سنة، وقيل خمسا وخمسين[313]، وإذا كان تاريخ وفاته يكاد يكون متفقا عليه بأنه كان سنة 524 هـ[314]، باستثناء ابن خلدون الذي ذكر أنه توفي سنة 522 هـ[315]، فإننا نستخلص أن تاريخ ميلاده يكون بين سنة 469 هـ وبين سنة 474 هـ.[316]

ومهما يكن من أمر، فإن ميلاده وطفولته كانا في أوج الدولة المرابطية. حيث كان المجتمع المغربي يستعيد دوره بعد الركود الذي أصابه عقب انهيار دولة الأدارسة، وتوزع ولاء العاصمة الإدريسية بين بني مروان في الأندلس وبين العبيديين في تونس، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ويبقى نسبه مثارا لاختلاف الآراء والروايات بقوة. إذ هناك من يرجعه إلى أهل البيت، وتجد من ينفي ذلك نفيا قاطعا، وهناك من يسرد الروايات دون إصدار أي حكم بشأنها.

إن المؤرخين الموالين للموحدين مثل ابن القطان يؤكدون نسبته النبوية[317]، وإلى ذلك ذهب صاحب المقتبس من كتاب الأنساب.[318]

---

309 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق. ، ص 283.

310 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 34

311 – عبد المجيد النجار: **المهدي، بن تومرت**، مرجع سابق، ص: 31-32

312 – ابن عذاري: **البيان**، مرجع سابق، ج 4، ص: 84، ابن القطان، نظم الجمان، مرجع سابق، ص: 74

313 – ابن الأثير: **الكامل**، مرجع سابق، ص: 298

314 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص 284، ابن أبي زرع: ترجمة المهدي، مرجع سابق، ص: 49 البيدق: كتاب **أخبار المهدي**، مرجع سابق، ص: 83، العباس بن إبراهيم السملالي: **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، تحقيق، عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، 1976، ص: 74.

315 – ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص: 472

316 – النجار: **المهدي بن تومرت**، مرجع سابق، ص: 33

317 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 34

318 – المقتبس من كتاب **الأنساب**: لمؤلف مجهول، مرجع سابق، ص: 21

أما إذا كان المؤلف معاديا للموحدين، فإنه يشك في هذا النسب، أمثال ابن أبي زرع حين قال: «وقيل هو دعي في ذلك النسب الشريف، ذكره ابن مطروح القيسي في تاريخه، وقال هو رجل من هرغة من قبائل المصامدة، يعرف بمحمد بن تومرت الهرغي، وقيل من جنفيسة، والله أعلم بذلك كله[319]، وقد سلك مسلك ابن أبي زرع كل من ابن الخطيب، وابن أبي دينار وابن العماد[320]».

ويقف المراكشي وابن خلكان وابن خلدون في الوسط. يقول المراكشي: «ولمحمد بن تومرت نسبة متصلة بالحسن بن علي بن أبي طالب وجدت بخطه»[321]، دون أن يعلق إيجابيا أو سلبيا، أما ابن خلكان فيذكر أنه وجد نسبه النبوي في بعض كتاب النسب للشريف العابد[322]، ويشير ابن خلدون إلى إمكان وجود نسب من آل إدريس أو من أخيه سليمان نزيل تلمسان، الذي يعد الجد الأعلى لأشراف السوس.[323]

والسؤال الذي يمكن أن يفرض نفسه هو: لماذا هذا الاهتمام الشديد بنسب الرجل؟ إن إثبات نسبه النبوي يعني إثبات شرعية ما دعا إليه، والشك فيه يؤدي حتما إلى اتهامه بالدجل وبعدم الشرعية والأهلية، لأن المهدوية لا تكون حسب الأحاديث المروية في الموضوع إلا في الخلف من نسل النبي، ويكون اسمه واسم أبيه يواطئ اسم النبي واسم أبيه[324]. وما كان لابن تومرت أن يدعي المهدوية دون أن يؤمن به الناس أن نسبه من آل البيت.

وهناك سبب آخر يتعلق بالموضوع لا يقل أهمية عن الأول، وهو عزمه على تأسيس خلافة إسلامية. وكانت العادة قد جرت أن لا يتلقب بلقب الخليفة أو أمير المؤمنين،

319 – ابن أبي زرع: **ترجمة المهدي**، مرجع سابق، ص: 38

320 – النجار: **المهدي بن تومرت**، مرجع سابق ص: 27

321 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص: 262

322 – ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، دار الثقافة، بيروت، د ت، ج 5، ص 45–46

323 – ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ص: 465

324 – انظر الأحاديث في كتاب يوسف بن يحي المقدسي السلمي: **عقد الدرر في أخبار المنتظر**، تحقيق لجنة من العلماء، بإشراف الناشر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984، من ص 27 إلى 32، ثم في فقرة «**المهدوية**» من الفصل السادس من هذه الدراسة.

إلا من أثبت لنفسه النسب القرشي، وفقا لأحاديث نبوية مروية في ذلك[325]. إذ لم يحدث أن ادعى حاكم سني الخلافة أو إمرة المؤمنين دون أن ينسب نفسه إلى قريش، بل عد الغزالي النسب للإمام من الصفات الخلقية كالصحة العقلية والسلامة العضوية والذكورة فقال: «ولذلك لم يتصد لطلب الإمامة غير قريش في عصر من الأعصار مع شغف الناس بالاستيلاء والاستعلاء[326]». ويؤكد الناصري من جانبه هذه الحقيقة التاريخية بقوله: «لم يتجاسر أحد لا من ملوك العجم بالمشرق ولا من ملوك البربر من المغرب على اللقب بأمير المؤمنين لأنه لقب الخليفة الأعظم القرشي كما علمت[327]».

وإذا كان ابن تومرت قد اكتفى بلقب «الإمام المهدي» وهو لقب لا يجوز حمله، من الناحية السياسية، إلا من قبل من كان أصله من أهل البيت أو من قريش، فإنه أيضا كان يهيئ تلميذه وصفيه عبد المؤمن بن علي لخلافته، وإمرة المؤمنين. وقد أورد المراكشي قصة تقليد عبد المؤمن هذا اللقب كما يلي: «وأمّر (المهدي) على الجيش عبد المؤمن بن علي وقال: أنتم المؤمنون وهذا أميركم، فاستحق عبد المؤمن من يومئذ صفة إمرة المؤمنين[328]». ومن أجل هذا السبب، أيضا، يورد النسابة أن نسب عبد المؤمن يتصل بمؤسس الدولة الإدريسية من جهة الأم وهي كنونة بنت إدريس الثاني[329]، ويورد المراكشي أن عبد المؤمن «كان يقول، إذا ذكر كَومية (وهي قريته قرب تلمسان) لست منهم، وإنما نحن لقيس عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان[330]».

أما الذين وقفوا على الحياد من قضية نسب ابن تومرت فإما أنهم كانوا من أهل طلب العلم لذات العلم، وإما أن النسب القرشي في زمانهم لم يعد ذا قيمة كما كان الأمر في البدء. ويتضح هذا الأمر عند ابن خلدون، خاصة، إذ يرى أن شرط القرشية لم يعد ضروريا في طلب الخلافة، ويعلل ذلك بقوله: «لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم

325 – انظر هذه الأحاديث في صحيح مسلم، ج 3، **باب الإمارة**، ص: 1451، ص، 1452. وانظر أيضا، فقرة: **نشأة الفكر السياسي عند المسلمين**، في الفصل الأول من هذا البحث.

326 – الغزالي، نقلا عن يوسف إبيش: **نصوص الفكر السياسي الإسلامي، الإمامة عند السنة**، مرجع سابق، ص، 317قر

327 – الناصري: **الاستقصا**، مرجع سابق، ج 2، ص، 110

328 – المراكشي: **العجب**، مرجع سابق، ص، 282

329 – المقتبس من كتاب **الأنساب**، مرجع سابق، ص: 21

330 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص، 288

بما نالهم من الترف والنعيم، وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض، عجزوا بذلك عن حمل الخلافة، وتغلب عليهم الأعاجم، وصار الحل والعقد لهم، فاشتبه ذلك على كثير من المحققين حتى ذهبوا إلى نفي القرشيه[331]».

أما مصدر كنية «تومرت» فقيل أنها كانت لأبيه ومعناها باللسان الأمازيغي «الفرحة». ذلك أن أم والد ابن تومرت كانت تنادى ابنه «آتومرت إينو» أي يا فرحتي، واستمرت تلك الكنية معه؛ «فغلب عليه لذلك اسم تومرت، وترك دعاؤه باسم عبد الله، الذي سمي به أولا عند تسميته»، على حد تعبير صاحب المقتبس.[332]

أما محققو نظم الجمان فيرون أن لفظ «تومرت» يعنى على الأرجح ضربا من الأكسية الجلدية". وقد لاحظ رونيه باسيه (René passet) في جزر الكناريا س في المحيط الأطلسي، المقابلة لمنطقة سوس، وجود كلمة شائعة وهي "TAMARCO"، وتعني كساء من الجلد. ولذا من المحتمل أن تكون كلمتا: "تومرت" و"تماركو" من أصل واحد[333]. ولم تكن كنية تومرت هي الكنية الوحيدة لأب ابن تومرت، اذ كان يكنى أيضا أمغار[334]. وعبارة «أمغار» عند الأمازيغ تعني الشيخ ذا الوقار والحكمة والسلطة.

أما كنية ابن تومرت نفسه فكانت «أسافو». وقد ذهب ابن خلدون إلى أن هذه الكنية تطلق على من يكثر سرج القناديل في المسجد، وكان ابن تومرت كذلك[335]، أما الفريد بل فيعتقد أن كنية «أسافو» تعني الشعلة وقد اكتسبها ابن تومرت لظهور علمه بين قومه الجهلة[336]. لكننا نسجل أن لفظة «أسافو» لها معاني مجازية في اللغة الأمازيغية منها:

ما يطلق على صاحب الفطنة والنباهة والحيلة القوية، وتطلق أيضا على سريع الغضب والمستجيب لكل آثاره بحسم شديد، كما يمكن أن تطلق على من لا يقبل الإهانة، ولا يرضى أن يبيت على ضيم، ولا يهدأ حتى يرد الصاع صاعين. فالمعاني المجازية، إذن، لعبارة «أسافو» تجمع بين صفة الجدية والحسم المباشر.

331 – ابن خلدون: **المقدمة**، مرجع سابق، ص، 344

332 – المقتبس من كتاب **الأنساب**، مرجع سابق، ص، 30

333 – ابن القطان: **نظم الجمان في أخبار الزمان**، مرجع سابق، ص، 35 هامش 1

334 – المرجع نفسه، نفس الصفحة.

335 – ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص، 465

336 – ألفرد بل: **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، مرجع سابق، ص، 251

ويستفاد مما تقدم أن ابن تومرت كان من عائلة شريفة، لكنها مغمورة الذكر في منطقة هرغة من مصمودة، وأنه كان ذكيا قوى الشخصية، وصاحب إرادة في تغيير ما يراه مخالفا لما يعتقد أنه الحق.

2- مرحلة الدراسة والتفقه:

وإذا حاولنا الآن أن نتعرف على مراحل تعلم ابن تومرت وتفقهه فإننا سيصدمنا فراغ كبير، يكاد يكون شاملا، لأن المصادر والمراجع التي أرخت لسيرته لم تذكر شيئا ذا قيمة بالنسبة إلى الفترة التي سبقت رحلته إلى الأندلس، إلا ما ذكره، عرضا، ابن القطان وابن خلدون من أنه نشأ ملازما للمسجد(*) والدرس محبا للعلم[337]، وأمّن على ذلك بعض الباحثين الأوروبيين المعاصرين أمثال الفريد بل، وشارل أندري جوليان[338].

لكننا إذا كانت معرفتنا بمرحلة طفولة ابن تومرت والشيوخ الذين أخذ عنهم في هذه الفترة من عمره متواضعة، فإننا نعلم أنه نشأ في أوج إعادة الاعتبار إلى المذهب المالكي، والعمل على نشره، واعتبار فقهاء المذهب المالكي جزء من قيادة الدولة المرابطية. وكانت فاس وسبته من أشهر المدن العلمية إذاك[339]. غير أن شهرة مدن الأندلس وعلوم أهل المشرق كانت أكثر جذبا لابن تومرت الشاب من فاس وسبتة. خاصة وأن صدى بعض المفكرين أمثال الإمامين أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ)، وأبي بكر الطرطوشي (ت 521)، كان قد وصل إلى أقصى المغرب، منذ أن أفتيا ليوسف بن تاشفين بالجواز إلى الأندلس، وبشرعية إمارته على البلاد المغربية[340]. فكانت محطة رحلته الأولى الأندلس، وذلك حوالي سنة 500ه[341]. ولا نعلم شيئا كثيرا عن إقامته في هذه الديار، إلا أنه تتلمذ لقاضي

(*) - لم يكن في هذا العهد قد دخل نظام المدارس إلى المغرب وكانت المساجد تقوم بمهمة التدريس.

337 - ابن القطان: **نظم الجمان في أخبار الزمان**، مرجع سابق، ص، 38. ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص 465.

338 - ألفرد بل: **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، مرجع سابق، 251. شارل أندري جوليان: **تاريخ إفريقيا الشمالية**، مرجع سابق، ج 2، ص، 123

339 - عبد الله علام: **الدعوة الموحدية**، مرجع سابق، ص، 64.

340 - ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص، 386، محمد ماهر حمادة: **الوثائق السياسية والإدارية في الأندلس وشمال إفريقيا**، مرجع سابق، ص، 287 وما بعدها.

341 - ابن القطان: **نظم الجمان في أخبار الزمان**، مرجع سابق، ص 4. ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص، 465. **ابن القنفذ الفارسية**، مرجع سابق، ص: 100

قرطبة أبي جعفر حمدين بن محمد بن حمدين[342] (ت 548 هـ). ولم يكن حال الأندلس بأحسن من حال المغرب في مجال علم الأصول، باستثناء المذهب الظاهري الذي نشره ابن حزم (ت 456) ودعا إليه، والذي يقوم على أن المصدر الفقهي الوحيد هو النصوص، وعلى «ترك الأخذ بالرأي بكافة ضروبه من قياس و مصلحة و استحسان و ذرائع[343]».

لا شك أن هذا المذهب الذي كان أول ثورة في الأندلس على علم الفروع، قد جلب إليه نظر الطلاب الشباب أمثال ابن تومرت، وهذا ما جعل بعض الباحثين والدارسين يذهبون إلى القول بتأثر ابن تومرت بمنهج ابن حزم[344]. وسنعرض لذلك في موضعه في هذه الدراسة. ومن الأندلس انتقل إلى الأسكندرية بمصر. حيث أخذ عن أبي بكر الطرطوشي[345]، الذي كان ثائرا على البدع، منتصرا للمذهب الأشعري في العقائد[346].

وتوالت المحطات: مكة، والمدينة، ودمشق، وبغداد. ويبدو أن مدينة بغداد، التي كانت تزخر بالتيارات الفكرية والفرق المذهبية والمدارس الفقهية، كان لها الأثر الأعمق في تكوين رؤية ابن تومرت، بسبب العدد الكبير من الشيوخ الذين تتلمذ لهم، وبسبب مكانة هؤلاء الشيوخ العلمية، أمثال الكيا الهراسي (ت 504) الذي أخذ عنه الفقه والأصول والجدل والحديث[347]، وأمثال المبارك بن عبد الجبار (ت 500 هـ) المحدث، وأمثال أبي بكر الشاشي، رئيس الطائفة الشافعية (ت 507 هـ)، الذي أخذ عنه أصول الفقه و علم الكلام[348].

342 – ابن القطان: **نظم الجمان في أخبار الزمان**، مرجع سابق، ص، 4. ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص، 465. **ابن القنفذ الفارسية**، مرجع سابق، ص: 100.

343 – أبو زهرة: **تاريخ المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، ص، 544 و592.

344 – انظر هؤلاء في النجار: **المهدي بن تومرت**، مرجع سابق، ص: 67 وما بعدها

345– ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص، 38 والهامش رقم 3. المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص، 263.

346 – ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، مرجع سابق، ص، 251

347 – النجار، **المهدي بن تومرت**، مرجع سابق، ص، 83. يسود تحفظ شديد بشأن تتلمذ ابن تومرت لابن عبد الجبار بسبب الشك الذي يلف تاريخ وصول ابن تومرت إلى بغداد. إذ من المفروض أن رحلته بدأت سنة 500، ومعنى ذلك أنه لم يدرس على عبد الجبار.

348 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص، 262–263. جمال الدين الشيال: **«فلسفة أبي بكر الطرطوشي»**، بحث منشور في كتاب فلاسفة الإسلام، منشورات جمعية نبراس الفكر، تطوان، 1961، ص، 193

3- ابن تومرت و الطرطوشي:

وكان أبو بكر الطرطوشي، الأندلسي الأصل، الأسكندراني الإقامة، المالكي المذهب، الأشعري العقائد، من أهم الشيوخ الذين تتلمذ لهم، والذي ارتبط معه بعلاقة خاصة، إذا أخذ عنه أصول مذهب مالك. غير أن أهمية الطرطوشي لا تكمن في كونه أحد أئمة المذهب المالكي الكبار فحسب، وإنما تكمن أيضا في نظرته الفلسفية إلى الحياة، وإلى الإنسان وحقيقته ومصيره، التي تتمثل في الشعور بضآلة الحياة، واستصغار سلطانها مهما يعل. فلا شيء جدير لديه إلا «الزهد والعزوف عن اللذات والشهوات، والجرأة على كل كبير في سبيل الحق، وفي سبيل تدعيم أوامر الله سبحانه وتعالى[349]».

ومن كانت هذه فلسفته في الحياة ونظرته إلى الإنسان، «هان عنده مفارقة الأهلين والمال، واللحوق بقمم الجبال، والأنس بالوحش؛ حتى يأتى أمر الله[350]». وعند عرضنا لمسار ابن تومرت لم نستغرب أن نكتشف أن كثيرا من مظاهر حياة الطرطوشي وموقفه من الحياة الدنيا انعكست في سلوك صاحبنا.

ومن خصال أبي بكر الطرطوشي، أنه حين زهد في الدنيا، وقف نفسه على تقديم النصح للكبراء وإرشادهم إلى نهج الدين القويم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث ما ظهر[351]. ويكاد يكون من المؤكد أن ابن تومرت سار على نهج أستاذه، فهو قد أُبعد من مكة بسبب محاربته للمنكر على ما يذكر ابن خلدون[352]، ولكنه حين وصل إلى الأسكندرية لم يتوان عن القيام بالمهمة نفسها. فقد ذكر ابن القطان أنه «رأى بها مناكر فغيرها، وأغلط في أمرها، فقامت عليه العامة والغوغاء، فصاروا يقطعون به في طريقه إلى مجلس الطرطوشي[353]».

349 – المرجع نفسه، ص، 196.

350 – المرجع نفسه، ص، 196.

351 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص: 262-263. جمال الدين الشيال: «**فلسفة أبي بكر الطرطوشي**»، مرجع سابق، ص، 200.

352 – ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، مرجع سابق، ص: 46.

353 – ابن القطان: **نظم الجمان في أخبار الزمان**، مرجع سابق، ص: 38.

ويبدو من هذه الحادثة وغيرها مما عايشه في الأمصار والمدن التي ارتحل إليها أو حل بها، أن ابن تومرت كان صارما وحادا في القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وذلك إما بسبب حماسة الشباب، وإما أن ثقافة المشرق لم «تهذب» طباع الفقيه المغربي، الذي يصر على أن يرى الواقع وفقا للصورة المثلي التي رسمها للمجتمع الإسلامي في وجدانه وذهنه، قبل أن بصدمه الواقع الذي وجده متعارضا ومتناقضا مع ما كان يعتقد، أو ما كان يريد أن يكون. ونعتقد أن الطرطوشي يكون قد نصح ابن تومرت بالعودة إلى المغرب، الأرض المهيأة الاستقبال الدعاة وتفعيل التغيير، بدل المشرق الذي اعتاد على الكلام والجدل من قرون.

4- ابن تومرت والغزالي

ومن الشيوخ الذين نالوا حظا كبيرا من العناية، حين يعرض لفترة رحلة ابن تومرت إلى المشرق، الإمام أبو حامد الغزالي. والغزالي بلا منازع أشهر أئمة الأشعرية في النصف الثاني من القرن الخامس، بل يعد قمة الهرم في المذهب الأشعري، وموسوعة في الفكر الإسلامي وثقافته[354]. وقد أحسن وصف هذه الموسوعة الشيخ المراغي قائلا: «إذا ذكر الغزالي (...) لم يخطر بالبال رجل واحد، بل خطر بالبال رجال متعددون، لكل واحد قدرته وقيمته: يخطر بالبال الغزالي الأصولي الحاذق الماهر، والغزالي الفقيه الحر، والغزالي المتكلم إمام السنة وحامي حماها[355]».

يضاف إلى كل هذا، أنه لم يكن بعيدا، مثله مثل أبي بكر الطرطوشي، عن أحداث المغرب منذ استفتاه يوسف بن تاشفين في الجواز إلى الأندلس، والتسمية باسم أمير المسلمين[356]. وقد حدث أمر آخر زاده ذيوعا في بلاد المغرب وحضورا، إلا وهو إحراق كتابه «أحياء علوم الدين» بتصديق أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين على فتوى فقهاء دولته على ذلك سنة 503 هـ[357].

354 – انظر ذلك العدد الوافر من مؤلفات الغزالي في: عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات الغزالي** ط 2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.

355 – علام: **الدعوة الموحدية بالمغرب**، مرجع سابق، ص، 74 هامش 2.

356 – ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص، 384 – 386.

357 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص، 14 – 15. المراكشي، **المعجب**، مرجع سابق، ص، 255. الناصري: **الاستقصا**، مرجع سابق، ج 2، ص: 75

ولهذه المكانة العلمية، ولهذا الحضور في الساحة المغربية، جرى جدل واسع في أمر تتلمذ ابن تومرت للغزالي، وكالمعتاد انقسم الدارسون إلى مثبتين للقاء، ومتشككين فيه، ونافين له.

وأهم المثبتين للقاء ابن القطان في روايته لقصة اطلاع الغزالي على خبر إحراق «الإحياء»، كون ابن تومرت كان حاضرا مجلسه ذلك في المدرسة النظامية ببغداد. وأورد الخبر نفسه صاحب الحلل الموشية[358]، ويؤيد ابن خلكان خبر اللقاء حين يقول: «فانتهى (ابن تومرت) إلى العراق واجتمع بأبي حامد الغزالي والكيا الهراسي[359]» ويذهب ابن أبي زرع في الاتجاه نفسه حين يؤكد على لقاء ابن تومرت للغزالي بقوله: «وكان في جملة من لقي من العلماء، وأخذ عنهم العلم، الشيخ الإمام الأوحد، أبو حامد الغزالي رضي الله عنه ورحمه، لازمه لاقتباس العلم ثلاث سنين.[360]»

أما أهم المتشككين، فالمراكشي في المعجب حين قال: «وقيل أنه (أي ابن تومرت) لقي أبا حامد الغزالي بالشام أيام تزهده، فالله أعلم[361]». ويذهب ابن خلدون مذهب المراكشي إذ يقول: «ولقي (ابن تومرت)، فيما زعموا، أبا حامد الغزالي[362]».

أما أهم النافين للقاء من القدامى فهو ابن الأثير في الكامل حيث أورد ما أشيع من لقاء ابن تومرت للغزالي، قبل أن يعقب على ذلك بقوله: «والصحيح أنه لم يجتمع به[363]».

ونحن قد لا يهمنا هنا أن نؤكد أو ننفي واقعة اللقاء بين ابن تومرت والغزالي، أو نقف مع المؤيدين للقاء أو مع الناكرين له، لأننا نعتقد أن العرض الذي قدمه عبد المجيد النجار في بحثه الجاد عن المهدي بن تومرت قد يغني عن الخوض في هذا الجانب التاريخي لسيرة الرجل مجددا[364]، وإنما غرضنا أن نتساءل عن الأهداف المتوخاة من إثبات اجتماع الرجلين أو عدمه؟

358 – ابن القطان: **نظم الجمان** سابق، ص، 17.

359 – ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، مرجع سابق، ص، 46.

360 – ابن أبي زرع: **روض القرطاس**، مرجع سابق، ص، 38.

361 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص، 263.

362 – ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص، 466.

363 – ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، مرجع سابق، ج 8، ص، 294.

364 – عبد المجيد النجار: **المهدي بن تومرت**، مرجع سابق، ص، 72 وما بعدها.

عرفنا أن الغزالي كان قمة الفكر السني في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، وأوائل القرن السادس، وعرفنا كذلك أنه أفتى بشرعية دولة يوسف بن تاشفين. لكننا عرفنا أيضا أن علي بن يوسف وافق على فتوى فقهاء الأندلس بإحراق كتابه «أحياء علوم الدين». وأُخبرنا من قبل أكثر من مرجع ورواية المثبتة لاجتماع ابن تومرت بالغزالي، أنه دعا على ملك المرابطين بحضور ابن تومرت. وقد طلب هذا الأخير، بإلحاح، أن يدعو الله له أن يكون زوال هذا الملك على يديه[365]. وقيل أن الغزالي قال في شأن علي بن يوسف: «ليذهبن عما قليل ملكه، وليقتلن ولده، وما أحسب المتولي لذلك إلا حاضرا مجلسنا». وهو يشير بذلك إلى ابن تومرت[366]، ورواية ثالثة تقول: إن الغزالي كان يتأمل ابن تومرت «ويختبر أحواله الظاهرة والباطنة، فإذا خرج عنه يقول لجلسائه: لابد لهذا البربري من دولة[367]. وهذا بيت القصيد، وتأويل ذلك في نظرنا:

1. أن ابن تومرت مصمودي، وقبيلة مصمودة لها تاريخ غير طيب الذكر في المشرق، بما فعلته بورغواطة ونحلتها، وهم من قتل القائد الروحي للمرابطين عبد الله بن ياسين. فكان لابد من سند شرعي يعطي الثقة للناس في الفقيه المصمودي. وليس من سند أفضل من الإمام الغزالي الذي طبقت شهرته الآفاق.

2. سحب الشرعية من الدولة القائمة، خاصة وأن الذي سحب منها هذه الشرعية، هو نفسه الذي سعى إلى الخليفة العباسي لاستصدار مرسوم الاعتراف بها، وأفتى، بصفته عالما مسلما، بشرعية دولة المرابطين، ومعنى هذا إبطال الأساس العقدي لاستمرار هذه الدولة.

3. أن الغزالي عارض معارضة شديدة الخروج عن الخلافة العباسية القرشية، وقد كتب في ذلك كتابه «المستظهري»، أو فضائح الباطنية، للذود عن شرعيتها[368]، وقد نهى عن خلع بيعة الإمامة الكبرى، مهما تضطرب الشروط الواجب توافرها في الإمام، إن لم يوجد من تجتمع فيه تلك «الشروط من غير إثارة فتنة، وتهييج

365 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص، 17–18.

366 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص، 263.

367 – ابن أبي زرع: **روض القرطاس**، مرجع سابق، ص، 38.

368 – انظر كتاب **فضائح الباطنية**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، طبعة نهضة المصرية، القاهرة، 1964، ص 169 وما بعدها.

قتال، وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال، وجبت طاعته والحكم بإمامته». ثم أنه يعلل موقفه قائلا: «فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ولكن الموت أشد منه[369]». فكيف بابن تومرت أن يخلع شرعية أمير المسلمين الحاكم باسم الخليفة العباسي القرشي أن لم يستظل بمظلة الغزالي؟ وهذا ما يمكن أن تشير إليه التنبؤات المنسوبة إليه في أمر تمكين ابن تومرت من إقامة الدولة. وهذا ما يفسر لنا أيضا انتساب كل من ابن تومرت وخليفته عبد المؤمن إلى قريش، ومن هنا يمكن أن نتفهم كذلك أهداف النافين للقاء الرجلين.

4. وأخيرا حاول ابن تومرت أن يُدخل في روع الناس أن ما أقدم عليه ليس إلا تتمة واستمرارا لفكر الغزالي في إقامة دولة قوية مهيبة الجانب على أسس نقلية، خلاف ما ذهب إليه الفلاسفة، خاصة الفارابي في كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة، من الدعوة إلى الحاكم الفيلسوف[370]. فقد ذكر ابن القطان أنه نسب إلى ابن تومرت قوله في الغزالي: «ذلك الرجل قرع الباب ولم يفتح له، أو «لم يؤذن له» أو «لم يلج[371]». فهل نفهم من هذا أن الباب الذي فتح لابن تومرت هو نفسه الذي قرعه الغزالي؟ ويورد الذهبي في «سير أعلام النبلاء» عبارة منسوبة لابن تومرت ليست بعيدة المعنى عن العبارة السابقة، ولكنها أكثر وضوحا وهي: «أبو حامد الغزالي قرع الباب وفتح لنا[372]».

أن ما يدعونا إلى هذه الاستنتاجات هو ذلك التصور الشمولي لإمامة الدولة الموحدية التي وضع أسسها ابن تومرت، التي كان يرمي من خلالها إلى ضم العالم الإسلامي كله تحت إمرة الخليفة الموحدي؛ أمير المؤمنين الذي «يفتح الدنيا، شرقها وغربها، وأنه يملؤها عدلا كما ملئت بالجور[373]».

---

369 – الغزالي: الباب الثالث من كتاب **الاقتصاد في الاعتقاد**، نقلا عن يوسف إبيش، نصوص الفكر السياسي الإسلامي، **الإمامة عند السنة**، مرجع سابق، ص، 266.

370 – الفارابي: **آراء المدينة الفاضلة**، مرجع سابق، ص، 124–123.

371 – ابن القطان: **نظم الجمان في أخبار الزمان**، مرجع سابق، ص، 54.

372 – نقلا عن النجار: **المهدي بن تومرت**، مرجع سابق، ص، 74.

373 – محمد بن تومرت: **أعز ما يطلب**، تحقيق: عمار طالبي، مرجع سابق، ص، 239.

وفي أفق استكمال الإحاطة بمؤهلات شخص ابن تومرت يحق لنا أن نتساءل عن أخلاقه العملية، ودورها في رسم شخصيته المتحفزة للتغيير والتواقة إلى التألق.

5 - أخلاق ابن تومرت

يمكن وصف أخلاق ابن تومرت بالعبارات الآتية: الزهد، والبساطة، والقسوة، والدهاء. أن هذا الوصف يمكن استخلاصه من كتابه «أعز ما يطلب» ومن المؤلفات التي أرخت لسيرته. ونذكر منها بصفة خاصة مذكرات رفيقه أبو بكر على الصنهاجي، المعروف بـ«البيذق»، في كتاب «أخبار المهدي».

فقد رافق البيذق ابن تومرت ابتداء من تونس في رحلة العودة، إلى أن وافاه الأجل في تينمال أو تينملل سنة 524 هـ. وحين نتابع حياة ابن تومرت من خلال هذه المذكرات نجدها حياة فقيه زاهد في الدنيا، لا يأوي إلا إلى المساجد، حيث يعمرها بتدريس أصول الفقه، وبتصحيح الشريعة، وفق ما يعتقد. ورغم شهرته التي كانت تسبقه حيث ما حل، فإننا لا نجد له علاقة خاصة بالولاة والأمراء، إلا علاقة إسداء النصح لهم في تطبيق الشريعة، ودعوتهم إلى تغيير المنكر فيما تولوا من أمور الرعية[374]، ونراه ينزل إلى الأسواق والحارات وحده، أو بمعية طلبته، من أجل تغيير المنكر، بتكسير أواني الخمر، وآلات اللهو، وحث الناس على التزام صحيح الشريعة، مما كان يجلب عليه نقمة الولاة والحكام، إذ اعتبروا وجوده، بين رعيتهم، خطرا عليهم، فكانوا يدعونه إلى مغادرة مدنهم[375] وقد استفاد من هذه الرحلة التي دامت عشر سنوات من 505 إلى 515[376] هـ. حيث أطلع بطريقة جيدة على أحوال المغاربة الفكرية والاجتماعية والسياسية. وهو ما حمل روجي لوتورنو على الاعتقاد بأن فكرة الثورة عند ابن تومرت كانت نتيجة طبيعية لهذه الرحلة. ولا يزال دعاة التغيير، ودعاة التجديد من المسلمين، يؤمنون بأن الحل يكمن في إقامة الدولة لحمل الجميع على التزام قواعد الشرع. ولا يزال الاعتقاد يسود

374 - البيذق: **أخبار المهدي بن تومرت**، مرجع سابق، ص، 51 إلى 83.

375 - انظر في ذلك كلا من: المرجع السابق والصفحات نفسها. المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ابتداء من ص 564. ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، مرجع سابق، ص، 16 وما بعدها، وكذلك ابن أبي زرع، المصدر نفسه، ص، 39 وما بعدها.

376 - ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، مرجع سابق، ج 8، ص، 294. ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج 5، ص، 46.

بأن الأخلاق القائمة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير كافية، إذا لم تكن هناك دولة تسوس الناس بهذه الأخلاق[377].

ولا غرو في ذلك، فالمسلمون جميعا متفقون على أن وظيفة الإمام هي: «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية»، على حد تعبير ابن خلدون[378]. وعلى أن الترابط بين الدولة والدين كترابط الفرع بالأصل، وقد عبر عن ذلك الغزالي بقوله: «المُلك والدين توأمان؛ فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم وما لا حارس له فضائع[379]». وحين يغيب الحارس الأمين للدين، يصبح من الضروري أن يتولى العلماء القيام بهذه المهمة بأنفسهم ولم يكن ابن تومرت أول من قام بهذا في بلاد المغرب، فقد سبقه غيره، كما سبقت الإشارة إلى ذلك فيما تقدم.

مما لا شك فيه أن سلوك ابن تومرت وأخلاقه قد أكسبته شهرة كانت تسبقه إلى المدن التي حل بها أثناء عودته، وكانت الخاصة يتسابقون إليه قبل العامة، تتلمذا له وتبركا به، غير أنه لم يستغل، هذه الشهرة، في الاستمتاع بالحياة ومباهجها، بل زهد فيها كل الزهد. وعرف عنه أنه كان يقمع غرائزه الطبيعية أشد القمع، وقد وصفه ابن خلدون قائلا: «وكان حصورا لا يأتي النساء، وكان يلبس العباءة المرقعة، وله قدم في التقشف والعبادة[380]». أما ابن خلكان فقال في وصف هذا التقشف والزهد بقوله: «كان قوته من غزل أخت له في كل يوم رغيفا بقليل سمن أو زيت، ولم ينقلب عن هذا حين كثرت عليه الدنيا. ورأى أصحابه يوما مالت نفوسهم إلى كثرة ما غنموه، فأمر بضم ذلك جميعه، وأحرقه، وقال: «من كان يتبعني للدنيا فما له عندي إلا ما رأى، ومن يتبعني للآخرة فجزاؤه عند الله تعالى[381]». هكذا كانت حياة ابن تومرت بسيطة، وكان تقشفه قدوة لأنصاره فنال الهيبة والتقدير والاحترام لدى من عرفه.

377 – روجي لوتورنو: **حركة الموحدين في المغرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر**، ترجمة أمين الطيبي، الدار العربية للكتاب، تونس – ليبيا، 1982، ص، 16-17.

378 – ابن خلدون: **المقدمة**، مرجع سابق، ص، 338.

379 – الغزالي: **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج 1، ص، 21

380 – ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص، 471.

381 – ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، مرجع سابق، ص، 54.

أما قسوته فتعود بالدرجة الأولى إلى طبيعة بيئته المصمودية الجبلية التي نشأ فيها، المجبولة على القسوة والبأس، وفقا لتعبير ابن خلدون[382]. ثم إلى مبادئ الزهد الصارمة التي التزمها في حياته، وإلى الغاية السياسية التي كان ينشدها، والتي تطلبت منه الحزم والشدة. كما تعود أخيرا إلى أحوال المسلمين التي عمها الفساد، نتيجة تهاون أولي الأمر في تطبيق الشريعة، أو تسامحهم لعدم فهمهم السليم للدين، أو لذهولهم عن مقاصد السياسة.

ولم تكن، هذه الأحوال، تسمح بأي نوع من اللين، بل عد ابن تومرت عدم الحزم في تطبيق العقيدة تطبيقا كاملا، تخاذلا في حق الدين، وعلق على الوضع فقال: «وإن مراعاة القيام بأمر الله أولى من مراعاة إراقة الدماء، وذهاب النفوس والأموال، وإن الفساد يجب دفعه على الكافة، وإن الفساد لا يجوز التمادي على قليله وكثيره، وأن من منع فريضة واحدة كمن منع الفرائض كلها، وأن من ترك دفع الفساد كمن أعان (عليه) بنفسه وماله، وإن الفساد لا يدفع بالتخاذل، إنما يدفع بالتناصر[383]». إن عباراته تترجم، إذن، مواقفه المتشددة في ما يراه حقا، ولا يخشى في ذلك لومة لائم، ثم أنها توحي للناس أن تشدده نابع من حرصه على سلامة الدين.

وصف ابن أبي زرع شخصية ابن تومرت التي امتزج فيها العلم بالقسوة قائلا: «وكان، مع ذلك، عالما فقيها، راويا لحديث النبي صلى الله عليه وسلم، حافظا له، عارفا بالأصول، عالما في علم الاعتقاد والجدل، فصيح اللسان، مقداما على الأمور العظام، سفاكا للدماء، غير متورع فيها، ولا متوقف عنها[384]».

أما الدهاء فهو الوسيلة الضرورية لكل عمل سياسي، ولهذا لا نراه إلا في المرحلة النهائية من حياة ابن تومرت، حين قرر إسقاط، دولة وتأسيس أخرى. وكانت البداية في إشاعة دعاء الغزالي على دولة المرابطين، والعهد إليه في إقامة الدولة، واستغلال خطأ أمير المسلمين علي بن يوسف، المتمثل في حرق كتاب الأحياء، إلى أقصى حد ممكن، وتوظيف ذلك كله في التأثير على الذهنية المغربية المقدسة للعلماء والأولياء. وهي ظاهرة ما زالت قائمة إلى اليوم، وقد لاحظها أكثر من باحث[385].

382 – ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ص، 464. المراكشي: المعجب، مرجع سابق، ص، 281

383 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص، 238.

384 – ابن أبي زرع: **ترجمة الحياة المهدي**، مرجع سابق، ص، 50.

385 – انظر مثلا المستشرق جولد تسهير: العقيدة والشريعة، مرجع سابق، ص: 184. وانظر كذلك الأنتروبولوجي. إدوارد وسترمارك Edward Westermarck في كتابه الطقوس والمعتقدات في المغرب Ritual and Belief in Morocco، الصادر سنة 1926.

لكن المكر والدهاء السياسيين ظهرا جليا حين استقر في تينملل، فقد كان في حاجة إلى مؤازرة السكان لخططه، ولتأمين عدم غدرهم به، ولذلك حثهم على قتل جنود أمير المسلمين حين يأتون لجمع الضرائب، بدعوى أنهم يغتصبون نساءهم وبناتهم، ففعلوا ما أمرهم به، وبذلك أصبحوا طوع إشارته في حصنه، بعد ما أصبحوا مطلوبين من الحاكم الشرعي.[386]

ثم كانت حيلة «التمييز» المشهورة. إذ حين أحس أن السكان يرغبون في إصلاح ما أفسدوه مع أمير المسلمين المرابطي، وكان يعلم ما يجرى بواسطة مخابراته التي كان يرأسها أحد أتباعه، وهو البشير الونشريسي، الذي طلب منه أن يصطنع الدروشة والهبل، وأن لا يظهر شيئا من علمه أو من سلامة عقله واتزانه، إلا عند الحاجة. وكانت الحاجة هي التمييز بين الأنصار الحقيقيين وبين من يحتفظ بالولاء لعلي بن يوسف. وذات فجر أوحى ابن تومرت إلى أنصاره أن الله أعاد للونشريسي عقله وحكمته، ومنح له القدرة على التمييز بين أهل الجنة وبين أهل النار، أي بين الموحدين وبين الذين يبطنون عكس ذلك.

فتخلص بحيلة التمييز من كل من كان يشكل خطرا على حركته، وضمن في الوقت نفسه الطاعة العمياء لخططه من الذين بشرهم البشير بالجنة[387]. ثم كانت الحيلة الثالثة المشهورة، هي استجواب الموتى الذين قتلوا في معركة خسرها أصحابه. إذ خاف أن يفارقه الباقي وتفشل خطته، فلجأ إلى حيلة دفن بعض أنصاره في ساحة المعركة. وروى ابن أبي زرع هذه القصة، كما يلي: «أخذ قوما من إتباعه ودفنهم أحياء، وجعل لكل واحد منهم متنفسا في قبره، وأوصى كل واحد منهم بقوله: إذ سئلتم، فقولوا قد وجدنا ما وعدنا ربنا من الثواب حقا على جهاد لمتونة، وعلو الدرجات التي نلنا بالشهادة، فجدوا في جهاد عدوكم، فإن ما دعاكم إليه الإمام المهدي صاحبكم حق[388]». ثم أرسل مجموعة من أشياخ الموحدين إلى ساحة المعركة لكي يسألوا الشهداء عن حقيقة أمره، فأجابوهم بما

386 – ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، مرجع سابق، ج 8، ص، 196–297. الناصري: **الاستقصا**، مرجع سابق، ج 2، ص، 87.

387 – **المقتبس من الأنساب**، مرجع سابق، ص، 36 وما بعدها. **البيدق:** أخبار المهدي، مرجع سابق، ص، 78. ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، مرجع سابق، ث: 297–298. ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج 5، ص: 52–53.

388 – ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، مرجع سابق سابق، ص: 51.

لقنوا. «فافتتن بذلك كافة الناس. ثم أتى (ابن تومرت)، عقب ذلك، فأغلق على أصحابه الذين دفنهم المنافس التي كانت تركت لهم[389]».

وخلاصة القول، إن ابن تومرت أدرك أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يستطيع إصلاح أحوال العامة لفساد أحوال الخاصة. (الأمراء والولاة والفقهاء). وكان لابد من تغييرهم، ونصب آخرين مكانهم، يكونون قادرين على تنفيذ الشريعة. وبذلك كان الوصول إلى السلطة يبيح إعمال الدهاء والمكر السياسيين، من قبيل الغاية تبرر الوسيلة. ولهذا يقول ابن أبي زرع: أنه كان «ذا سياسة ودهاء ومكر وناموس عظيم[390]».

أما ابن القطان فيصف مهارة ابن تومرت السياسية بقوله: «يستحق أن يكون ملك الناس أجمع بالواجب والاستدلال، إذ عنده صناعة الملك وتدبير المدن قولا وفعلا، لا يفوته شيء من ذلك أصلا[391]»، وقد استعمل دهاءه أيضا في تعليم الناس ما يحتاجون إليه من القرآن في الصلوات، من ذلك ما يرويه ابن أبي زرع في هذا الشأن حيث قال: «ومن حيلته وسياسته أنه لم يقدر على طائفة المصامدة أن يتعلموا أم القرآن لشدة عجمتهم، فعدد كلمات أم القرآن، وسمى بكل كلمة منها رجلا ثم أقعدهم صفا واحدا، فقال للأول منهم اسمك: الحمد لله، الثاني: رب، والثالث: العالمين، وهكذا حتى تمت كلمات السورة، ثم قال لهم: لا يقبل الله لكم صلاة حتى تجمعوا هذه الأسماء كلها على نسقها في كل ركعة من الصلاة[392]».

وقد اهتدى، أيضا إلى تيسير العقيدة للعامة فكتبها لهم بلسانهم الأمازيغي* في صورة مختصرة سماها المرشدة[393]، لأن الإسلام بالنسبة إليه ليس موقفا نظريا من الحياة، بل هو

389 – ابن أبي زرع: **روض القرطاس**، مرجع سابق، ص: 52. الناصري، **الاستقصا**، مرجع سابق، ج 2، ص: 96.

390 – ابن أبي زرع: **روض القرطاس**، مرجع سابق، ص: 52. تجب الإشارة إلى أن رواية ابن أبي زرع لا تجد القبول الكامل لدى جل المؤرخين والدارسين، لكونه كان من المنتقصين من دولة الموحدين.

391 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 55

392 – ابن أبي زرع: **روض القرطاس**، مرجع سابق، ص: 52

(*) تذكر جل المصادر أن ابن تومرت كتب المرشدة باللسان الغربي إلى جانب اللسان العربي. غير أننا لم نعثر على أي نسخة باللسان الأمازيغي.

393 – ابن تومرت: **أعزما يطلب**، مرجع سابق، ص: 226.

طريقة في الحياة. ومن ثم لا يمكن أن تحتكر مفاهيمه من قبل فئة معينة كفئة الإكليروس في المسيحية، وإنما هو دين كافة الناس وجد من أجلهم، ويستمر بهم.

6 - أسلوب ابن تومرت في الدعوة إلى الثورة

أما أسلوب ابن تومرت في الدعوة إلى الثورة على أعدائه فيتميز بالاقتضاب في العبارة، والاتجاه المباشر إلى الهدف، والتحريض على عدوه، وهو بارع في الانتقال من المقدمات إلى النتائج، عارف لما يريد، ولا يعلن رغبته للناس، ولكنه يحثهم على أن يلحوا هم في ذلك، بعد أن يكون قد جعل لهم الهدف واضحا، إلا وهو التوحيد: توحيد الألوهية، وتوحيد الأمة.

وإذا كان الكفر بوحدانية الله ينجم عنه الإيمان بالطاغوت[394]، فإن افتراق الأمة، وتضييع حدود القرآن تنجم عنه الفتن. فما هي أصول الفتن ومن هم أصحابها؟ يجيب، ابن تومرت، على هذين السؤالين محددا الكفر والطاغوت بالنسبة إليه في المرابطين وفقهاء الدنيا. ويشير إلى أولئك الفقهاء بأنهم أصل الفتن قائلا: «وأما أصل الفتن فهي الافتراق وعدم الاجتماع، والاختلاف وعدم الاتفاق، وحفظ سواد الحروف، وتضييع حدود القرآن، وإتباع رسوم العبادات وإهمال معانيها، والتمسك بالأسماء وتعطيل حقائق الدين، والغواية الراسخة، والجهالة اللازمة، والغفلة الدائمة، وموت القلب وخساسة الهمة، والغي والجزع والكسل والفشل، والشح المطاع، والهوى المتبع، والدنيا المؤثرة، وإعجاب كل ذي رأى برأيه[395]»، ثم يشير إلى المرابطين لكونهم أصحاب الفتن قائلا: «أما أصحاب الفتن فهم الرؤوس الجهلة، والملوك الفجرة، والدجاجلة الطغاة، والجبابرة العتاة، والملبسون، والمفتونون، والمارقون، والماردون، والجاهلون، والغافلون، والمهملون والمعطلون، والمبدلون، والمغيرون، والكافرون، والفاسقون، والمنافقون، والمشركون، والمجرمون، والكذابون، والمفترون، والفاجرون، والخالفون، والفاشون، والشاكون، والصادون والغاوون، والخاسرون والظالمون، والمختلفون والمبتدعون[396]».

394 - المرجع نفسه، ص: 267

395 - ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 240.

396 - ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 240.

أن هذه العبارات الثورية الملتهبة، والمقتضبة، تحدد بدقة، صفات الخصم، الذي سيعلن عليه ثورته. وسيقتبس من السنة النبوية ما يقنع به الناس بأن المرابطين وأنصارهم هم الذين تنطبق عليهم هذه الصفات، وقد وظف حديث «أشراط الساعة» الذي يقول: «إذا ولدت الأمة ربتها، فذاك من أشراطها، وإذا رأيت الحفاة الرعاة الصم البكم ملوك الأرض، فذاك من أشراطها، وإذا رأيت رعاة البهم يتطاولون في البنيان، فذاك من أشراطها»، ثم يورد كل الروايات مثل: «وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاة الشاة يتطاولون في البنيان»، ومثل «إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة» ومثل «إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة[397]». مما لا شك فيه أنه وظف هذا الحديث ورواياته المختلفة في الحط من المرابطين، واعتبار الصفات التي جاءت في شروط الساعة منطبقة عليهم، وزاد على ذلك قوله: «جميع علاماتهم ظاهرة، منها ما ظهر قبل مجيئهم، من كاكدم، ومنها ما ظهر بعد أخذهم البلاد، (...)، فالذي ظهر منها قبل مجيئهم خمس: إحداهن أنهم الحفاة، والثانية أنهم العراة، والثالثة أنهم ملوك، والثالثة أنهم يتطاولون في البنيان، والرابعة أنهم يلدون مع الإماء، ويستكثرون من الجواري، والخامسة أنهم صم، والسادسة أنهم بكم، يعني أنهم صم عن الحق، لا يستمعون إليه، بكم عن الحق لا يقولون به، ولا يتأمرون به، وكل ذلك راجع إلى الجهل، والعدول عن الحق، والسابعة أنهم ما هم أهل الأمانة، والقيام بأمر الله[398]».

ثم يوظف الحديث القائل: «صنفان من أهل النار لم أرهما: قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات، ورؤوسهن كأسنمة البخت لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها[399]». ويستدل على أن المقصود هم المرابطون في أحوالهم وأفعالهم، فيقول: «والذي ظهر من أحوالهم وأفعالهم ثمان: إحداهن أنهم في أيديهم سياط كأذناب البقر، والثانية أنهم يعذبون الناس ويضربونهم بها، والثالثة أن نساءهم رؤوسهن كأسنمة البخت[400] (...)، والرابعة أنهن كاسيات عاريات، والخامسة مائلات، يعني عن الحق والرشاد، والسادسة أنهن مميلات، يعني لغيرهن، والسابعة

397 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، ص 243-244.

398 – المرجع نفسه، ص: 242.

399 – المرجع نفسه، ص: 244.

400 – يشير هنا إلى عادة نساء لمتونة المسفرات، مع عادة جمع شعورهن فوق رؤوسهن حتى تبدو على تلك الهيئة.

أنهم يغدون في سخط، والثامنة أنهم يروحون في لعنة، هذه علامتهم[401] (*)». بعد أن حدد خصمه السياسي، وألبس له الصفة التي تحط من قيمته، رأى وجوب تحريم التعامل معه[402]. ثم تصدى في الوقت نفسه لأعوان هذا الخصم الذين ساعدوه باسم الدين على بسط سلطانه، ونشر غيه، بدل نهيه عن الظلم، وإرشاده إلى الحق، وقمعه إذا دعت الضرورة إلى ذلك، ويعني هنا الفقهاء الذين يقول في شأنهم: «منهم الملبسون أعني المكارين الذين يضلونهم بغير علم، ويتوسلون بفتياهم إلى أباطيلهم وأهوائهم، كلما سألوهم عن شيء أفتوهم به على ما وافق أهواءهم وأغراضهم فضلوا وأضلوا[403]». ويستدل على هذا بحديث «أن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض، حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»، رواه مسلم والبخاري»، ثم يقول معقبا: «وهذا كله محسوس مشاهد لا يحتاج إلى بيان[404]».

هكذا يُسقط الشرعية عن خصمه ويعتبر وجوده شرا، قبل أن يلتمس من السنة النبوية وسيلة لمنع هذا الشر، التي يوردها على لسان حذيفة بن اليمان حين سأل النبي عن العصمة من الشر، فأجابه النبي صلى الله عليه وسلم: «السيف[405]».

أن تحديد وسيلة منع الشر، يقود حتما إلى البحث عن من الجدير باستعمال هذه الوسيلة. وليس صعبا على ابن تومرت إيجاده في رحاب السنة النبوية التي تخبر بالطائفة التي ستقاتل على الحق إلى يوم القيامة. وذلك في الحديث الذي رواه مسلم، ونصه: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة[406]». لكن ما علاقة هذه الطائفة به وبأنصاره، إلا تعني كل المؤمنين الغيورين على دين الله؟ إن ابن تومرت يدرك إمكان طرح مثل هذا التساؤل، فلجأ إلى تفسير الحديث السابق بحديث آخر يقول:

401 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، ص 242–243.

(*) – العلامة السابعة والثامنة يشير بهما إلى ما رواه، أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ترى قوما يغدون في سخط ويروحون في لعنة» انظر المرجع نفسه، ص: 244

402 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، ص: 247–245

403 – المرجع نفسه، ص: 246–245

404 – المرجع نفسه، ص: 246

405 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، ص 251–250

406 – المرجع نفسه، ص: 251

«لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة[407]»، ويؤول كلمة (الغرب) بأنها «المغرب»، فهو وأنصاره، إذن، هم الطائفة المبشر بها. والطائفة لابد لها من قائد يهتدي الناس برأيه، ويسيرون وراءه على نهجه، لكي يزيلوا الظلم وينشروا العدل، ولن يكون هذا القائد إلا المهدي، الذي يعصمه الله من فتك العباد به ومن شرهم[408]. ولن يستطيع غيره القيام بهذا الدور التاريخي، فما هي علامات المهدي حتى يمكن للناس الاهتداء إليه؟

يحدد ابن تومرت هذه الصفات بقوله «الحسب والنسب، والزمان والمكان والقول، والفعل. فأما الحسب فحسب حزب الموحدين، وأما النسب فإنه من ذرية فاطمة، وأما الزمان فيأتي في آخر الزمان، وأما المكان فالمكان الذي قام منه، وأما القول فإن قال: أنا المهدي (وهو صادق) في قوله، وأما الفعل فإنه يفتح الدنيا شرقها وغربها[409]».

بهذه اللغة المؤثرة استطاع المهدي أن يضع كل المقدمات الضرورية لتحقيق أهدافه، بالانتقال التدريجي والمحبوك من الطلب إلى المطلوب، ولما وصل إلى هذا الحد، واستوثق أن حزبه في ظهور، ونجمه في صعود، خطب في الناس حاثا إياهم على بيعة المهدي بقوله:

«الحمد الله الفعال لما يريد، القاضي بما يشاء، لا راد لأمره، ولا معقب لحكمه، وصلى الله على سيدنا محمد، المبشر بالمهدي الذي يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا، يبعثه الله إذا نسخ الحق، بالباطل، وأزيل العدل بالجور، مكانه المغرب الأقصى، وزمنه آخر الزمان، واسمه اسم النبي عليه الصلاة والسلام، ونسبه نسب النبي صلى الله عليه وسلم (....) وقد ظهر جور الأمراء، وامتلأت الأرض بالفساد. وهذا آخر الزمان، والاسم الاسم، والنسب النسب، والفعل الفعل». ولما أتم ابن تومرت خطبته تقدم نحوه عشرة من أصحابه، وعلى رأسهم عبد المؤمن بن علي الذي قال له: «هذه الصفات لا توجد إلا فيك فأنت المهدي» فتمت بيعته على ذلك[410].

407 – المرجع نفسه، ص: 252.

408 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 39.

409 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 254.

410 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 75-76.

والمتأمل لكل الخطوات التي خطاها، ابن تومرت، نحو هدفه، يجد في أسلوبه براعة وابتكارا لطرق الإيقاع بالخصم وكسب الأنصار، بدعوة أصيلة لم يقتبسها من غيره. وبمنهج ثوري لا يقل في صورته عن الأساليب التي اعتمدتها الحركات الثورية المعاصرة. ولكي تكتمل صورة شخصيته، من جميع النواحي نرى من الضروري أن نعرض لأهم أرائه الكلامية ومنهجه في ذلك.

7- آراء ابن تومرت الكلامية ومنهجه

أن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن، في هذا المجال: هل لابن تومرت منهج معين في المسائل الكلامية، وخط يتميز به عن التيارات الفكرية في زمانه؟

صنف بعض القدامى، ابن تومرت مع الأشاعرة، مثل المراكشي الذي قال في هذا الشأن: «وكان جل ما يدعو إليه (ابن تومرت) علم الاعتقاد على طريق الأشعرية، وكان أهل المغرب، (...) ينفرون من هذه العلوم، ويعادون من ظهرت عليه، شديدا أمرهم في ذلك[411]»، وقريب من هذا الرأي ذهب ابن خلدون، بل زاده تفصيلا حين سجل عودة ابن تومرت من المشرق قائلا: «وكان قد لقي بالمشرق أئمة الأشعرية من أهل السنة، وأخذ عنهم واستحسن طريقهم في الانتصار للعقائد السلفية، والذب عنها بالحجج العقلية الدافعة في صدور أهل البدعة، وذهب إلى رأيهم في تأويل المتشابه من الآي والأحاديث، بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن اتباعهم في التأويل والأخذ برأيهم فيه، اقتداء بالسلف في ترك التأويل، وإمرار المتشابهات كما جاءت، فطعن على أهل المغرب في ذلك، وحملهم على القول بالتأويل، والأخذ بمذاهب الأشعرية في كافة العقائد، وأعلن بإمامتهم ووجوب تقليدهم[412]».

تمثل هاتان الشهادتان التاريخيتان حقيقة هامة، وهي: منافرة أهل المغرب لمسائل علم الكلام قبل ابن تومرت، وأن هذه القضية كانت من المسائل الأساسية التي عمقت الخلاف بين ابن تومرت وفقهاء المرابطين.

411 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص: 270.

412 – ابن خلدون: **العبر...**، مرجع سابق، ج 6، ص: 466.

أما القول إن ابن تومرت أخذ «بمذاهب الأشعرية في كافة العقائد» فلا يحظى باتفاق كل من اطلع على آرائه الكلامية وأرخ لسيرته. ونجد المراكشي نفسه، وكأنه استدرك ما بدر منه في هذا الأمر، فقال: «وكان (أي ابن تومرت) على مذهب أبي الحسن الأشعري في أكثر المسائل، إلا في إثبات الصفات فإنه وافق المعتزلة في نفيها، وفي مسائل قليلة غيرها، وكان يبطن شيئا من التشيع، غير أنه لم يظهر منه إلى العامة شيء[413]».

ويعتبر ابن تيمية (ت 728 هـ) مذهب ابن تومرت في الكلام مزيجا من النحل والأهواء ومذاهب الفلاسفة[414] كما نجد من المعاصرين من يؤيد هذا الرأي إذ يقول عمار الطالبي: «نجد مذهبه (ابن تومرت) انتقائيا جمع بين عناصر اعتزالية وأشعرية وإمامية[415]».

ولكي نعرف أي الرأيين أقرب إلى حقيقة أفكاره، نرى ضرورة استعراض بعض أرائه الكلامية، ومقارنتها مع التيارات الأخرى.

♦ في القدرة الإلهية

نجد ابن تومرت يقر أن قدرة الله غير متناهية لأن متعلقاتها من المقدورات لا تتناهى، ومن ذلك قوله: «سبحان من شهدت له الدلالات والآيات، بأنه لا تتناهى له المقدورات[416]»، وهو في هذا الرأي يسير جنبا إلى جنب مع أبي الحسن الأشعري الذي يقول: «لا مقدور إلا الله سبحانه عليه قادر[417]». لكن هذه الرؤية إلى قدرة الله ليست وقفا على الأشاعرة وحدهم، فالأشعري نفسه يؤكد اتفاق سائر المسلمين في عدم تناهي مقدورات الله، باستثناء أبي هذيل العلاف (ت 236) الذي يرى أن مقدورات الله تفنى في اليوم الآخر[418]. وكذلك قال قبله جهم بن صفوان.

413 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص: 275.

414 – أحمد بن تيمية: **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج 11، ص 476 وما بعدها، و. ج 35 ص 143.

415 – عمار طالبي: **مقدمة أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 7

416 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 228.

417 – الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، مرجع سابق، ج 2 ص: 228

418 – المرجع نفسه، ج 1، ص: 789.

♦ الإرادة الإلهية

وتحصل الموافقة أيضا بين ابن تومرت والأشاعرة في مسألة الإرادة الإلهية، إذ يقرر أن الله «يفعل في ملكه ما يريد، يحكم في خلقه ما يشاء[419]» وقريب من هذا المعنى قال البغدادي: «إرادة الله واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها، فما علم منها كونه أراد كونه خيرا أو شرا، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون، ولا يحدث في العالم شيء لا يريده الله، ولا ينتفي ما يريده الله[420]». في حين يقف المعتزلة موقفا مخالفا من هذه المسألة فهم ينكرون أن يكون الله عدلا، وفي الوقت نفسه يكون يريد المعاصي، لأن ذلك يؤدي إلى إثبات التناقض في أفعال الله وصفاته[421]. ويرد ابن تومرت على هذه المعارضة لمفهوم الإرادة الإنسانية، ويرى أن مثل هذا التناقض لا يوجد إلا في عقل الذين يقيسون أفعالا لله، المتعالي عن كل شيء بالإنسان، الواقع تحت الأمر والنهي، والمتحرك بحدود شرعية[422].

ومن أجل تجاوز هذا التناقض يسقط القياس من طرق العلم لأن القياس يفيد معنيين، قياس صحيح وقياس فاسد. والقياس الفاسد خمسة أضرب: قياس الوجود، ويؤدي إلى التجسيم، وقياس العادة ويؤدي إلى التعطيل وقياس المشاهدة ويؤدي إلى التشبيه، وقياس الأفعال والعلل ويؤديان إلى إثبات أفعال على الله لا يجوز عليه كالجور والظلم[423]. وهكذا انتفض ابن تومرت على المجسمة والمشبهة وهم المرابطون في نظره، وعلى المعتزلة في قياس العلل والأفعال والعادة.

♦ الرؤية

أما موقف ابن تومرت من الرؤية فيقوم على تجنب التجسيم، حتى لا يقع في الذي أنكره على المرابطين، وعلى تجنب نفيها كما فعل المعتزلة، بل كان من المصدقين للرؤية ولكن دون تأويل أو تجسيم، أو تشبيه أو تكييف، ويقول في هذا المضمار: «يرى من

419 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 226.

420 – النجار: **المهدي بن تومرت**، مرجع سابق، ص: 218.

421 – القاضي عبد الجبار: **الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص: 431.

422 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 158-159.

423 – المرجع نفسه، ص 158-159.

غير تشبيه ولا تكييف لا تدركه الأبصار بمعنى النهاية والإحاطة والانفصال[424]»، وهذه الرؤية منزهة عن كل أثر حسي. فالله «لا يتخصص في الذهن، ولا يتمثل في العين، ولا يتصور في الوهم[425]». وهذا خلاف ما ذهب إليه بعض الأشاعرة الذين أثبتوا الرؤية جوازا ووقوعا[426]».

ويبقى موقف ابن تومرت قريبا من موقف الغزالي الذي يقوم على أن الإنسان سيرى الله أو يشاهده، بعد أن يزكى ويصفى بأنواع التصفية والتنقية[427]. ويمكن أن نلحظ توافق ابن تومرت مع ابن حزم له فيما يتعلق بالرؤية، فابن حزم يؤكد أن الرؤية كائنة لا محالة، وتتم بقوة موهوبة من الله يطلق عليها اسم الحاسة السادسة[428].

♦ الفعل الإنساني

أما فيما يتعلق بقدرة الإنسان على كل فعله أو على بعضه، يسلم ابن تومرت بأسبقية القضاء والقدر الإلهيين عن كل موجود، إذ يقول: «فكل ما ظهر وجوده بعد عدمه من أصناف الخلائق في ملك الباري سبحانه، سبق به قضاؤه وقدره[429]». وإذا كان موقفه هذا لا يتعارض في مجمله مع موقف الأشاعرة [430]، فإنه لا يقول بالكسب كما قال به الأشعري، لأنه ربما كان يهمه أن تتطابق رؤيته، في هذا المجال، مع عقيدة الإمامة لديه، فهو إذا كان كل شيء بقضائه وقدره «لا يخرج شيء عن تقديره[431]»، فإن الإمامة قضاء وقدر وجب قبولها والتسليم بها، «فكل ما سبق به قضاؤه وجب ظهوره، (...) لا تبديل في المقدور ولا تحويل في المحتوم[432]».

424 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 221.
425 – المرجع نفسه، ص: 226.
426 – النجار: **المهدي بن تومرت**، مرجع سابق، ص: 222.
427 – الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص: 46.
428 – ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج 3، ص: 2.
429 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 220.
430 – النجار: **المهدي بن تومرت**، مرجع سابق، ص: 264.
431 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 220.
432 – المرجع نفسه، ص: 219.

♦ العقاب والثواب

وإذا كانت الأفعال مقدرة من لدن الله، فهل يثاب الإنسان ويعاقب على أفعال لم يخلقها، أو لم يردها؟ يربط ابن تومرت مسألة العقاب والثواب بمشيئة الله المطلقة، لا بطبيعة الفعل الصادر عن الإنسان. فالله «يفعل في ملكه ما يريد، ويحكم في خلقه ما يشاء، يعذب من يشاء، ويرحم من يشاء، ولا يرجو ثوابا ولا يخاف عقابا، ليس عليه حق، ولا عليه حكم، فكل نعمة منه فضل، وكل نقمة منه عدل، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون[433]». ويكاد موقفه هذا يتطابق مع موقف الغزالي الذي يرى أن الجزاء الإلهي ليس ردود فعل تجاه أعمال الناس بثواب المحسن وعقاب المسيء، «بل إن شاء أثابهم، وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين[434]».

ويبتعد ابن تومرت، كما ابتعد الغزالي، عن المعتزلة في هذه المسألة، التي يرون فيها أن الطاعة توجب الثواب والعصيان يوجب العقاب[435].

♦ التكليف

بقدر ما رأينا ابن تومرت يقترب من الأشاعرة نجده في التكليف يبتعد عنهم. فالتكليف عنده يتم على أساس توافر العقل الذي هو الوسيلة إلى الاستدلال وفهم الخطاب الإلهي. إذ يقول: «العقل هو الذي يتأتي منه الاستدلال وفهم الخطاب، وغير العاقل هو الذي لا يتصف بهما، أو بأحدهما، إذ لا يصح التكليف مع فقدهما، أو فقد أحدهما[436]». ثم يضيف إلى الشرطين السابقين شرطا آخر وهو الاستطاعة، فيقول: «إذا لم يكن الفعل مما يدخل تحت استطاعة المكلف سقط تكليفه به، قال عز وجل: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾[437]. (البقرة 286) ويتضح جليا اختلاف ابن تومرت مع الغزالي حين قال: أن الله «يكلف العبد ما لا يطيق[438]».

---

433 – المرجع نفسه، ص: 220.

434 – الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص: 182.

435 – القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص: 457.

436 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 197.

437 – المرجع نفسه، ص 54.

438 – يحي هويدي: **تاريخ فلسفة الإسلام في إفريقيا**، مرجع سابق، ج 1، ص: 237.

♦ الصفات

وأهم مبحث لم يحظ بالاتفاق بين ابن تومرت والأشاعرة هو مبحث الصفات. فالموقف التومرتي، في هذا الشأن، يقوم على التنزيه المطلق لله تعالى عن كل تشبيه أو تكييف، من ذلك قوله: «والموجود المطلق هو القديم الأزلي الذي استحالت عليه القيود بمطلق الوجود من غير تقييد (...) ولم يرتبط وجوده بوجود على الإطلاق، ولا مسابقة قبلية، ولا متابعة بعدية[439]» وهنا يتضح الأثر المعتزلي، أو التطابق الجلي معهم. وذلك حين يقررون أن الله «لا يتصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم (...) ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال، وتصور بالوهم، فغير مشبه له، لم يزل أولا أزلا سابقا للمحدثات[440]». وإذا كان يتفق مع المعتزلة في التنزيه، فإنه يساير ابن حزم في الالتزام بما جاء في الكتاب والسنة. ويتعلق الأمر هنا بعبارة «الصفات» التي اشتهر بها المتكلمون؛ فهذه العبارة لم ترد في القرآن. ولهذا لا يسمى الله إلا بما سمى به نفسه[441]، أي الأسماء وليس الصفات. وفي هذا يقول ابن تومرت: «وأسماء الباري سبحانه موقوفة على إذنه، لا يسمى إلا بما سمى به نفسه في كتابه، أو على لسان نبيه، لا يجوز القياس والاشتقاق والاصطلاح في أسمائه[442]».

♦ الإيمان:

والمبحث الآخر الذي يخالف ابن تومرت فيه الأشاعرة، هو مبحث الإيمان، فهم يعرفونه بأنه «التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة، فتفصيلا فيما علم تفصيلا، وإجمالا فيما علم إجمالا[443]». أما البغدادي فقد ذكر أن «أصل الإيمان المعرفة والتصديق بالقلب[444]». في حين يميز ابن تومرت بين المعنى اللغوي للإيمان الذي يعني التصديق، وبين المعنى الشرعي الذي «خصصه وقصره على الذي يؤمن بالله وملائكته وكتبه، ورسله، وما جاءت به رسله. (...) فمتى لم يؤمن (المؤمن) بهذه الأشياء، فلا يسمى

439 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 186.
440 – الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، مرجع سابق، ج 1، ص: 235.
441 – ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج 2، ص: 139.
442 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 221.
443 – الإيجي: **المواقف**، مرجع سابق، ص: 384.
444 – البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مرجع سابق، ص: 251.

مؤمنا في الشرع[445]» ثم يحدد وظيفة الإيمان التي تعطيه دلالة ونفعا، إذ يقول: «إنما ينفع قول لا إله إلا الله بالتزامها واعتقادها والعمل بها، ومن قالها ولم يلتزم حقيقتها، وخالف فعله قوله لم ينفعه القول بها[446]»، بل ويؤكد أن تعطيل أي فريضة كمن منع الفرائض كلها[447]»، كما تمت الإشارة إلى ذلك أعلاه.

♦ مرتكب الكبيرة

ومن المسائل الكلامية الأخرى التي كان لابن تومرت فيها رأي هي مسألة مرتكب الكبيرة، فبعد أن بين أن تارك الصلاة كافر، لكن على سبيل الترجيح لا على سبيل القطع[448]، يحدد المعنى الشرعي للفسق وهو: الإصرار على المعاصي والفواحش، ومن ثم فصاحبها فاسق[449]. وما ذهب إليه ابن تومرت يتوافق تماما مع رأي المعتزلة الذي يقول: «أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا، وإنما يسمى فاسقا[450]»، ويتعارض، في الوقت نفسه، مع الأشاعرة الذين يقررون: «أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن[451]».

♦ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

أما في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد كان، ابن تومرت، مالكيا، إذ لم يخرج عن الشروط التي حددها المالكية لمن يمارس هذه الوظيفة وهي:

- العلم بما يأمر به الشرع وبما ينهي عنه؛
- إلا يؤدي تغيير المنكر إلى ارتكاب ما هو أشنع منه؛
- أن تكون نية الناهي عن المنكر الخير لقوله صلى الله عليه وسلم: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى[452]».

445 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 177.

446 – المرجع نفسه، ص: 271.

447 – المرجع نفسه، ص: 238.

448 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 97، وما بعدها.

449 – المرجع نفسه، ص: 177.

450 – القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص: 701

451 – الإيجي: **المواقف**، مرجع سابق، ص: 389.

452 – عبد الله علام: **الدعوة الموحدية بالمغرب**، مرجع سابق، ص: 111.

وهذه شروط توافرت في ابن تومرت، وقد مارس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفقها[453]، وحين تأكد لديه أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتم عن طريق اللين ابتدر إلى استعمال العنف، واعتبر الحكام الذين لم يقوموا بواجبهم في تغيير المنكر هم أول من ينبغي تقريعهم وبالتالي الثورة عليهم.

ولا نستطيع القول إن ابن تومرت تأثر هنا بمنهج المعتزلة في تغيير المنكر أو منهج الأئمة العاملين، وقد سبقه في هذا المضمار الداعية المرابطي عبد الله با ياسين. ومعنى هذا أن الأمر بالمعروف إذا ارتبط بالسياسة صاحبه استعمال العنف لا محالة.

وهكذا نجد ابن تومرت لا ينتمي، كل الانتماء، إلى تيار معين من تيارات الفكر الإسلامي، بل انتقى منها جميعا ما يخدم مذهبه السياسي بالدرجة الأولى.

453 – انظر ذلك في: **البيدق**، **كتاب أخبار المهدي ابن تومرت وابتداء دولة الموحدين**، من ص 50 إلى 83، وفي مقدمة كتاب **أعز ما يطلب**، طبعة لوسياني، و**المعجب** للمراكشي ابتداء من ص: 262.

الفصل الخامس
طبيعة الإمامة والإمام عند ابن تومرت

«هذا باب في العلم، وهو وجوب
اعتقاد الإمامة على الكافة».

المهدي بن تومرت

إذا كانت لكل مقدمات نتيجة ضرورية، فإن النزعة الإصلاحية والثورية لدى ابن تومرت كان لا بد أن تقوده إلى صياغة جديدة للإمامة كغاية لحركته الإصلاحية والثورية، وفي الوقت نفسه وسيلة لها وضمانا لاستمرارها.

إن هذا التصور هو في حد ذاته تصور إسلامي عام. إذ كل إصلاح يستهدف الدول، يقصد منه بالأساس الحفاظ على العقيدة والشريعة وصلاح المجتمع. فما هو مفهوم الإمامة عند ابن تومرت بصفتها أساسا للإصلاح؟ وما حقيقة وجوبيتها ووظيفتها؟ وما مكانة الإمام فيها، وما علاقتها بعقيدة الإمامة عند الإمامية الاثني عشرية، بوصفهم الفرقة الإسلامية التي فلسفت الإمامة أكثر من غيرها؟ وما هي الأركان التي أقام عليها ابن تومرت إمامته، وما مدى أصالتها؟

1– مفهوم الإمامة والإمام عند ابن تومرت

تعد الإمامة، عند كل المسلمين، الشكل الأسمى لرمزية الدولة ولممارسة السياسة والحكم، ولا يخالف هذه المسلمة إلا النجدات من الخوارج، وهشام الفوّطي وأبو بكر الأصم من المعتزلة، كما ذكرنا أعلاه. فالماوردي من القرن الخامس، والإيجي من القرن الثامن، وابن خلدون المعاصر له تجتمع كلمتهم على ضرورة وجود الإمامة/

الخلافة، بمعنى وجوب وجود حاكم أعلى يقوم على تنفيذ أحكام الشريعة وتحقيق العدل. وقد فصلنا ذلك في الفصل الثاني. وإلى رأي غير بعيد ذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت 415). وإلى مضمون قريب من أهل السنة يوافق عليه الإمامية الإثني عشرية، لكون الإمامة»رياسة دينية مشتملة على ترغيب الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية[454]».

ترى أين يقف ابن تومرت من كل ما سبقت الإشارة إليه، وبخاصة في الفصل الثاني من هذه الدراسة، هل سيضيف إلى مفهوم الإمامة ووظيفتها شيئا جديدا، أم يكتفي بتبني ما اتفق عليه المسلمون، وبعض الفرق والمذاهب؟

إن الجواب على هذه التساؤلات سيتبين من خلال تحديد حقيقة الإمامة عنده. وقد فعل ذلك منذ البداية حين قال: «معناها الإتباع والاقتداء، والسمع والطاعة، والتسليم وامتثال الأمر، واجتناب النهي، والأخذ بسنة الإمام في القليل والكثير[455]».

وإذا تأملنا حقيقة الإمامة لديه، وفقا للتحديدات الآنفة، أدركنا تميز ابن تومرت عن الجميع، باستثناء جزئية عند القاضي عبد الجبار، الذي يتفق معه في تفرد الإمام بالسلطة. ذلك أن ابن تومرت لم تكن تهمه الدلالة النظرية للإمامة، لأنه لم يكن منتصرا لأي مذهب من المذاهب، أو منافحا من أجل أحدها، وإنما كان يهمه المنحى العملي لها، وهو الالتزام باقتداء الإمام والتسليم له في كل شيء. وهو هنا يوجه نقده إلى إمامة بني العباس، وإمامة الفاطميين، اللتين أصبحتا إمامتين صوريتين، بل مجرد غطاء يحتمي وراءها المتسلطون وطلاب الدنيا، ويهدف، في آن واحد، إلى إعادة الإمامة الفعلية التي يجب أن يمارسها إمام حاصل على كل الشروط، متمكن من القيادة العملية للأمة، قادر على الأمر والنهي لإصلاحها، بعد أن أصبحت تتقاذفها أهواء الحكام الفاسدين، وليس شرعية الإسلام. ولهذا يوصي كل مؤمن أن يذيع حقيقة الإمامة، بل «ويتذكر بها كل يوم بكرة وعشيا (...) ويدعو إليها، وينشرها ويرغب فيها، ويحض عليها، ينتفع بها في الدنيا والآخرة[456]».

454 – الحلي، نقلا عن علي حسين الجابري: **الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية**، منشورات عويدات، بيروت – باريس، 1977، ص: 177.

455 – ابن تومرت، **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 236.

456 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 236.

ولا غرابة، إذن، في أن يربط معنى الإمامة بحقيقة وجودها، فبدونها «لا يصح قيام الحق في الدنيا[457]». وهكذا تصبح الإمامة الحقيقية ضرورة لسعادة الدنيا، قبل الآخرة. وما شقاء الناس في الدنيا إلا حين آلت الإمامة إلى غير أهلها، فاستشرى الفساد وعم الظلم. ذلك أن «الرؤساء الجهال استولوا على الدنيا، وأن الملوك الصم البكم استولوا على الدنيا، وأن الدجالين استولوا على الدنيا[458]».

فكيف السبيل إلى القضاء على هؤلاء وإعادة الأمور إلى أهلها، وإقامة العدل بين الناس؟ إن الأمر لن يتحقق إلا بإرجاع الاعتبار إلى الإمامة بصفتها «عمدة الدين وعموده على الإطلاق في سائر الأزمان؛ وهو دين السلف الصالح، والأمم السالفة إلى إبراهيم[459]». بهذا تتحدد وظيفة الإمامة، عند ابن تومرت، في إقامة الدين الصحيح والسير على نهج السلف الصالح. ونرى في هذه الجزئية أن وظيفتها تتطابق مع مثيلها عند الإمامية الاثني عشرية، والتي تتمثل عندهم في: «رفع الفساد، وإقامة الحدود، ونشر الأحكام، والانتصاف للمظلوم من الظالم[460]». ونجد هذا التطابق أكثر فأكثر حين نقارن عبارة ابن تومرت عن الإمامة بأنها «عمود الدين على الإطلاق»، مع ما ذهب إليه الإمام السجاد حين رأى أنه لولا الإمامة لما عبد الله[461].

2 – وجوبية الإمامة عند ابن تومرت

أن تأكيد أهمية دور الإمامة في إماتة البدع ومحاربة الفساد، وإحياء السنة وإقامة العدل، يؤدي حتما إلى وجوبيتها. وفكرة الوجوب تحظى بالاتفاق عند جميع الفرق الإسلامية من الناحية الصورية، باستثناء النجدات أيضا، ولكنها تختلف في طبيعة هذا الوجوب[462]. ويبين ابن تومرت رأيه في الوجوب بقوله في أول كتاب الإمامة: «هذا باب في العلم، وهو وجوب اعتقاد الإمامة على الكافة». ثم يوضح طبيعة هذا الاعتقاد على

457 – المرجع نفسه، ص: 229.
458 – المرجع نفسه، ص: 238.
459 – المرجع نفسه، ص: 236.
460– الموسوي الكاظمي: نقلا عن صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص: 70.
461 – المرجع نفسه، ص: 83.
462 – انظر فقرة **وجوبية الإمامة** في الفصل الرابع من هذا البحث.

الكافة بقوله: «وهي ركن من أركان الدين وعمدة الشريعة[463]». فهل يساير مفهوم أهل السنة له، أم مفهوم الإمامية الاثني عشرية، أم مفهوم متميز عنهما؟

مادامت الإمامة لديه «ركن من أركان الدين»، كما تقدم، فهي من الأصول وليست من الفروع، في حين عدها الأشاعرة من الفروع[464]، بل هي فرض من فروض الكفايات كالجهاد والقضاء[465]. فهو، إذن، يقترب هنا كثيرا إلى اعتقاد الإمامية الاثني عشرية، لأن الإمامة عندهم «أصل من أصول الدين، لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمربين، مهما عظموا أو كبروا، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة[466]».

يكاد الموقفان، إذن، يتطابقان، خاصة عندما يعلن ابن تومرت أن اعتقاد الإمامة «دين، والعمل بها دين، والتزامها دين (...) وهذا كله بين في الدين، واضح لا شك فيه، ولا يكذب بها إلا كافر، أو جاحد، أو منافق، أو زائغ أو مبتدع، أو مارق، أو فاجر، أو فاسق، أو رذل، أو نذل، لا يؤمن بالله واليوم الآخر، هذه سنة الله في الدين[467]» إذن فمن جحد الإمامة كفر بالله. والأمر نفسه ذهب إليه جعفر الصادق حين قال: «بني الإسلام على خمس: الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية[468]».

ورغم هذا التقارب الشديد في تصور مكانة الإمامة من أصول الدين، فإن استقلالية ابن تومرت أمر ظاهر، ففي الوقت الذي يؤكد الإمامية الاثني عشرية وجوبية الإمامة على الله (لكون العباد ليس لديهم قوة قدسية تحميهم من قواهم الشهوانية والغضبية)، وأوجب الاعتقاد بها كالاعتقاد بالله وبالنبوة، فإننا لا نعثر على مثل هذا الاعتقاد عند ابن تومرت.

463 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 229.

464 – الإيجي: **المواقف**، مرجع سابق، ص: 395.

465 – سعيد حوى: **الإسلام**، مرجع سابق، ص: 376.

466 – رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، ص: 65.

467 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 236.

468 – جواد مغنية: **الشيعة والتشيع**، المرجع نفسه، ص: 26.

لكن ما يجمع بين ابن تومرت والإمامية من جديد، هو: أن الدين يسود إذا سادت الإمامة، ويتعطل وتمّحى آثاره إذا تعطلت. لكن الوجود لم يخل أبدا في أي زمن من إمام.

بالنسبة إلى ابن تومرت: «ما من زمان إلا وفيه إمام قائم بالحق في أرضه[469]». وهنا يتأكد تلاقيه مع الإمامية الاثني عشرية في حديث رواه جعفر الصادق، مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل عن ربه أنه قال: «لم أترك الأرض إلا وفيها عالم يعرف طاعتي وهداي، ولم أكن أترك إبليس يضل الناس وليس في الأرض حجة وداع إلي وهاد إلى سبيلي[470]».

وما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام، هو أن الإمامية حين يقرون عدم خلو الأرض من هاد، يبقون منسجمين مع تصورهم واعتقادهم في وجود إمام ظاهر أو مستور على الدوام، ومع اعتقادهم بأن الإمامة هي الاستمرار للنبوة. أما نظرة ابن تومرت، في المسألة نفسها، فينقصها التواصل في الزمن بين الأئمة، فهو لا يعتقد بوجود الإمام المستور، حين يقرر أن أول الأئمة آدم ومن بعده إبراهيم بنص القرآن: ﴿إني جاعلك للناس إماما﴾. ومن بعد إبراهيم النبيئين إلى داود، ثم الأمر كذلك إلى عيسى ومنه إلى محمد صلى الله عليه وسلم[471]. أما بعد الرسول (ص) فقد تولى الإمامة أبو بكر الذي كان «خليفة على عباد الله وأمينا في دينه[472]»، ولم يتوان في حفظ الأمانة ورعايتها من كل دس أو نزاع، فعظم في عيون الأمة إعظاما لحق الله[473]، وبعد أبي بكر آلت الإمامة إلى عمر «فقام بالحق أحسن قيام، وقاموا (أي المسلمين) بطاعته أحسن قيام، (...) بلا ضيق ولا حرج فيما حكم وقضى، وفيما أمر به ونهى، حتى جاءه الوفاة فتوفي وهو عنهم راض[474]». ثم يشير بعد ذلك إلى عثمان وعلي قائلا: «ثم الأمر كذلك، حتى انتقضت مدة خلافة النبوة ثلاثين سنة بعد وفاة المصطفى[475]».

469 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، المرجع نفسه، ص: 229.

470 – صبحي: **نظرية الإمامة**، المرجع نفسه، ص: 72.

471 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 229.

472 – المرجع نفسه، ص: 231.

473 – المرجع نفسه، ص: 232.

474 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، المرجع نفسه، ص: 232.

475 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، المرجع نفسه، ص: 232.

وماذا بعد أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، أتواصل أم انقطاع؟ إنه انقطاع الإمامة. إذ يصف الحال بعدهم قائلا: «ثم بدت بعد ذلك أفراق وأهواء، ونزاع واختلاف، وقلوب منكرة، وشح مطاع، وهوى متبع، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه[476]» وكنتيجة حتمية لفراغ الدنيا من الإمامة تدهورت حال الأمة، فتفرقت بها السبل، و»ظهرت الفتن، وتزلزل الأمر، وامتد الهول، ويذهب العلماء، ويظهر الجهال، ويذهب الصالحون، وتبقى الحثالة، ويذهب الأمناء وتبقى الخونة، وتذهب الأئمة وتظهر المبتدعة، ويذهب الصادقون ويظهر الدجالون، ويذهب أهل الحقائق، ويظهر أهل التبديل والتغيير والتلبيس والتدليس، حتى انعكست الأمور، وانقلبت الحقائق، وعطلت الأحكام، وفسدت العلوم، وأهملت الأعمال، وماتت السنن[477]».

ثم أنه زيادة على الخلل الذي يعتري تواصل الأئمة في سلسلة متصلة، عند ابن تومرت، والذي أشرنا إليه أعلاه، فإن لدنيا على موقفه هذا ملاحظتين:

الأولى، أن ابن تومرت لا يميز بين الأنبياء وبين الأئمة ولا يحجج أحكامه عن ذلك، باستثناء الدليل النقلي الذي أورده في حق إبراهيم، عليه السلام، وقد أخذ بظاهر النص، دون أن يضبط مفهوم الإمام في هذه الآية لأن المفسرين السنة، كما يؤكد المراغي، يرون أن القصد بالإمام هنا هو الرسول وليس الإمام الحاكم[478]. وتبدو أحكام ابن تومرت أحكاما مطلقة دون تعليل، وتشبه إلى حد كبير قرارات سياسية عرفها التاريخ السياسي في الإسلام وفي بعض الأنظمة العربية – الإسلامية المعاصرة المستبدة.

والثانية، أنه على الرغم من اتفاقه مع الإمامية الاثني عشرية في القول بعدم خلو الوقت من الإمام منذ خلق الله آدم، فإن سلسلة الأئمة عنده تختلف عن مثيلتها عند الإمامية، خاصة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، إذ يعترف بشرعية الخلفاء الراشدين عكس الإمامية. قبل أن يقرر أن الأمر بعدهم فتنة وتبديل وتغيير وتلبيس وتدليس، وذهاب الأئمة وظهور المبتدعة. في حين يقول الإمامية: إن الأرض لا تخلو «من حجة لله فيها

476 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، المرجع نفسه، ص: 232.

477 – المرجع نفسه، ص: 233.

478 – الشيخ المراغي: **تفسير المراغي**، مرجع سابق، ج 1، ص: 209.

ظاهر مشهور، أو غائب مستور[479]»، ويرون أن الإمامة بعد النبي تبدأ بعلي ابن أبي طالب وتستمر في نسل الحسين بعد الحسن إلى الإمام الثاني عشر المستور. أما ابن تومرت فلم يعلل كيف لا يخلو زمان من إمام قائم بالحق، وفي الوقت نفسه يكون الأمر تلبيسا وابتداعا؟ كما أنه لم يوضح كيف يتتابع الأئمة بالخلافة الراشدة في حلقة زمنية متصلة بعد وفاة النبي، وهي فترة لم يكن يخشى فيها لا على العقيدة ولا على الشريعة لقربها من زمن النبوة، ثم يبقى المنصب شاغرا في الوقت الذي تكون فيه الأمة في حاجة إلى من يبصرها بشؤون دينها ودنياها بعد زمن الصحابة والتابعين؟

إن ابن تومرت لا يقدم تعليلا لذلك، أو تحليلا مذهبيا للإمامة، كما فعل أهل السنة والشيعة، بل اقتصر على بحث عما يعطي المصداقية لإمامته التي أعلنها للناس، ولهذا كان الهدف السياسي غالبا عنده على النسق الفكري، أو الاعتقاد المذهبي. ومن هنا يتجلى، أيضا، المنهج التومرتي الانتقائي، بغض النظر عن أخطائه في المجال المعرفي، فهو لم يخالف الإمامية الاثني عشرية، فقط، حين لم يقل بوجود حجة الله في الأرض قائم أبدا، بل خالف الأشاعرة، وفي مقدمهم أستاذه الغزالي الذي أضفى الشرعية على أئمة آخرين بعد الخلفاء الراشدين، وعلى رأسهم الخليفة العباسي المستظهر بالله، الذي قال في شأنه: «أنه يجب على كافة علماء الدهر الفتوى على البت والقطع بوجوب طاعته على الخلق، ونفوذ أقضيته، بمنهج الحق، وصحة توليته للولاة، وتقليده للقضاة، (...) وأنه خليفة الله على الخلق، وأن طاعته على كافة الخلق فرض[480]».

إن المهم، عند ابن تومرت، إذن، هو ما يسوغ شرعية إمامته، والدواعي الكامنة وراء إعلانها وقبول الناس بها قبول المستجيب، والمطيع للإمام في كل ما يدعو إليه، والانقياد لحكمه. وفي هذا الصدد يقول: «وما جعل الله قائما بالحق في الأرض إلا ليطاع بأمر الله[481]»، لأن بطاعته تصان الشريعة وتحفظ العقيدة من كل تدليس وابتداع، وتستقيم الحياة عند الاقتداء بالإمام؛ «فالإمام هو المتبوع كما يتبع في الصلاة في أفعالها وأقوالها، هذا حكمه في الفيء والغنيمة والأموال والحقوق، وذلك حكم كل إمام ونبي مرسل، والخلفاء بعد الرسول صلى الله عليه وسلم[482]».

479 – صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص: 83.

480 – الغزالي، نقلا عن إبيش: **نصوص الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص: 306.

481 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 230.

482 – المرجع نفسه، ص: 232.

ويعد ابن تومرت علاقة المؤمنين بالرسول ﷺ نموذجا لهذه الطاعة، التي يجب أن تكون قاعدة بين الإمام والأمة، فالمؤمنون كانوا «يتسابقون ويتنافسون في الاقتداء (بالرسول) تيمنا وتبركا بالميمون المحمود الموفق الرشيد، وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه، وإذا تكلم خضعوا وأصغوا إلى قوله هيبة وإجلالا، لا يرفعون أصواتهم فوق صوته، وإذا حكم انقادوا واستسلموا لحكمه، ولا يجدوا لأنفسهم حرجا مما قضى، وإذا قال أوامر لا يخالفوه في شيء من الأشياء[483]».

إذن فنحن هنا أمام نصوص سياسية واضحة المعنى بينة الغرض، فالتسليم للإمام ليس ضرورة لإقامة الدولة فقط، وإنما ضرورة كونية، فبدون إمام لا تقوم الحياة في الكون أصلا، لأن مكانته من الكون مكانة العمود من البيت، إذ زال العمود سقط السقف على أهله، ويوضح ذلك بقوله: «لا بد من العمود الذي قامت عليه السموات والأرض في سائر الأزمان وهو الإمام، متى زال العمود خر السقف من فوق». والعمود يزول إذا «ضُيّع أمر الإمام، أو عُصي، أو نُوزع، أو خُولف، أو أُهمل أو عُطّل[484]».

ونسجل هنا أيضا تقارب ابن تومرت مع الإمامية الاثني عشرية، فهم يؤكدون أن الانقياد للإمام من شروط الإيمان. ويوضح الشيخ المظفر طبيعة ومكانة أمر أئمة الإمامية بقوله: «نعتقد أن أمرهم أمر الله تعالى، ونهيهم نهيه، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته، ووليهم وليه، وعدوهم عدوه، ولا يجوز الرد عليهم، والراد عليهم كالراد على الرسول والراد على الرسول كالراد على الله تعالى، فيجب التسليم لهم والانقياد لأمرهم والأخذ بقولهم[485]». أما بالنسبة إلى كونية الإمام فإنهم يرون أن أئمتهم كانوا قبل هذا العالم أنوارا محدقين بعرش الله، وأن إمامتهم تخضع لها جميع ذرات هذا الكون[486].

لكن بقدر ما تبقى نظرة الإمامية متناسقة مع مذهبهم الذي لا يجعل الكون خاليا من حجة الله فيه ظاهر أو مستور، بقدر ما تضطرب رؤية ابن تومرت حول هذا الموضوع بسبب الفواصل الزمنية الهائلة التي تفصل عنده بين إمام وآخر. لكن، وعلى الرغم من

483 – المرجع نفسه، ص: 231.
484 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 230.
485 – الشيخ المظفر: **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، ص: 70.
486 – الإمام الخميني: **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص: 52.

ذلك، يبقى النص التومرتي مقدمة مبشرة بظهور الإمام المهدي الذي سيعيد ما ضاع، ويقيم ما انهد، لأن بالإمام «تدمغ الأباطيل، وبه تظهر المعارف، وبموافقته تنال السعادة، وبطاعته تنال البركات، وفي مسابقة الناس إلى ما يحبه مسابقة إلى ما يحبه الله ورسوله[487]».

ومما يدل على أن الإمام الذي كان يعنيه هو شخصه نفسه، هو: صيغة المضارع لمهام الإمام، والتي من أجل تحقيقها ينبغي التسليم له والانقياد لحكمه، ولهذا يمكن القول:

إن ابن تومرت أشعري من حيث النظرة التاريخية إلى نشأة الإمامة، فالإمام بعد النبي أبو بكر، وهو يستعمل الأدلة الأشعرية نفسها في إثبات إمامته وذلك حين يقول: «اختاره لهم الرسول للصلاة، ورضيه لهم إماما في دينهم، ومنع سواه من الصلاة، فلما رضيه رسول الله ﷺ لدينهم، رضيه السلمون لدينهم ودنياهم، إذ رضيه لدينهم فلدينهم أولى أن يرضاه لهم، فاعتقد المسلمون ذلك، ورضوا بما رضي به الرسول[488]».

أما من حيث الوسائل فشيعي، لأنه يصور استحالة استقامة الكون والحياة والدين في غياب الإمام.

أما من حيث الأسلوب فهو تومرتي متميز، يدعو إلى نصرة نفسه، كإمام مهدي يخلص الإيمان بالله الواحد الأحد ضد كل أشكال التجسيم، ويحارب الابتداع في الدين، ويخلّص الناس من الظلم.

والنتيجة أن الإمامية الإثني عشرية اكتفوا بتحصين المذهب من كيد الخصوم، فاهتموا بالنسق الفكري والجدل الكلامي. أما ابن تومرت فقد امتاز بأسلوبه الانتقائي لأنه صاحب دعوة، وسياسة، لا صاحب مذهب، وهي ظاهرة اختص بها الفقهاء المغاربة، عبر عنها أحد الباحثين المعاصرين بقوله: «كان في الشرق متكلمون، وكان في المغرب دعاة مهدوا الأذهان، بل وأقاموا الدول، وعلى رأسهم ابن تومرت[489]».

487 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 235.

488 – المرجع نفسه، ص: 231-232،

489 – صبحي: **في علم الكلام**، مرجع سابق، ج 2، ص: 213.

3- طبيعة الإمام

إذا كانت هذه هي طبيعة الإمامة، فمن هو الإمام، وما طبيعة علمه، وما نسبه، وكيف تنعقد له الإمامة، وهل من حقه أن يتخذ لنفسه تقية؟

أولا علم الإمام: والسؤال الأساسي هنا، هل ينبغي أن يكون الإمام عند ابن تومرت أعلم الناس كما يقرر الإمامية الاثني عشرية؟ أم يكفي «أن يكون من العلم بمنزلة من يكون قاضيا من قضاة المسلمين» كما يذهب إلى ذلك الباقلاني[490]؟ أم يمكن الاستغناء عن هذا الشرط إذا أخذ، الإمام، بفتاوى علماء زمانه، كما ذهب الغزالي؟ الذي يعد موقفه قريبا من موقف الخوارج الذين رأوا منذ البداية أنه ليس من الضروري أن يكون الإمام أعلم الناس، لأن أعضاء مجلس شورى عمر لم يكونوا أعلم الصحابة[491].

إن موقف ابن تومرت، من هذه المسألة، يكاد يكون متطابقا مع موقف الإمامية الإثني عشرية. وذلك حين يقرر أن الإمام «لا يجوز عليه الخطأ[492]». ويتضح هنا أنه يخالف مبدأ أهل السنة في خطأ الإمام القائم على قول أبي بكر الصديق حين قال: «إذا رأيتموني قد استقمت فاتبعوني، وإن زغت فقوموني[493]»، وقول عمر المشهور: «أصابت امرأة وأخطأ عمر».

إن ابن تومرت مثله مثل الإمامية يعتبر الأمة غير قادرة على الاهتداء إلى الحق والصواب من تلقاء نفسها، ولا حيلة لها في صلاحها إلا بالرجوع إلى علم الإمام في كل دقيقة وجليلة، من غير حرج ولا ضيق، وإذا لم يفعلوا فسدت العقيدة واختل نظام الأمة[494].

فعلم الإمام، إذن، نور تهتدي به الأمة نحو الحق والعدل، لولا الإمام لما كان العلم، فهو يقول في هذا الصدد: «ويظهر العلم من معادنه (الإمام) ويشرق نوره في الدنيا بظهوره[495]».

490 – الباقلاني، نقلا عن إيبش: **نصوص الفكر السياسي الإسلامي، الإمامة عند السنة**، مرجع سابق، ص: 52.
491 – انظر الفصل الثاني من هذا البحث، فقرة: **كيفية انعقاد الإمامة**.
492 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 239.
493 – ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، مرجع سابق، ج 1، ص: 12.
494 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 230–231.
495 – المرجع السابق، ص: 234.

والواقع أن رأي ابن تومرت في علم الإمام قد يكون له تفسير واحد، وهو اعتقاده أن فساد أحوال الأمة، وظهور المناكر فيها والبدع، كان بسبب تولي حكام جاهلين بحقائق العقيدة والشريعة في قيادة الأمة، كما أنه لا يخفي هذا الاعتقاد حين يعلل كيف ارتفع العلم وعم الجهل، وكيف ساد الباطل والضلال بقوله: «إن الرؤساء الجهال استولوا على الدنيا، وأن الملوك الصم البكم استولوا على الدنيا[496]»، وهو رأي يعارض أيضا ثنائية الغزالي، القائمة على وجود أئمة يفتون، وأئمة يحكمون، لأن ذلك، حسب اعتقاده، لم يؤد إلا إلى البلبلة، وإلى مزيد من الفتن وضياع الحقوق والحدود. خاصة، وأن الرجل عاين أحوال المغرب والمشرق معا عن كثب، وربما رأى واقتنع بأن الحل يكمن في ظهور أئمة يمتازون بكمال العلم وحسن السياسة في آن واحد، فيقودون الأمة بالعدل الرباني.

ولذلك يجب على الكافة الرجوع إلى علم الإمام دون سواه[497]، وأن من عمل بغير علمه وقع في التلبس، وبعد عن الحق ولهذا يقول: «التأويل، دون تأويله بعد، والسبيل دون سبيله بعد، والعمل بغير سنته بعد[498]». وهكذا تكون نجاة الأمة في الاستمساك بعلم الإمام لأنه «أعلمهم بالله وأقربهم إلى الله[499]». وإلى هنا يبدو ابن تومرت مسايرا لخط الإمامية الاثني عشرية في علم الإمام، ولكنه يذكر الإمام الكامل العلم، ولا يذكر شيئا عن مصدر ذلك الكمال، هل هو الوراثة عمن قبله كما يقول الإمامية، أم الكسب؟

والواقع، أن ابن تومرت لم يول أي اهتمام لهذا الجانب في ما كتب عن الإمام والإمامة. ربما يعود ذلك لاعتقاده أن سابقيه من مفكري أهل السنة والشيعة، قد قتلوا الموضوع بحثا وجدلا، دون أن تنفع آراؤهم الأمة في شيء؟ على عكس من ذلك، زادت مجادلاتهم حدة في بث البلبلة في أذهان الخاصة قبل العامة، ولأنه كان يرمي إلى إيجاد إمام عملي يصحح ما فسد، ويقوّم ما اعوج، وذلك لا يتم إلا بإرجاع الاعتبار إلى العلماء في قيادة الأمة بصفتهم «ورثة الأنبياء[500]»، ولا ينبغي أن يرثوا الأنبياء في الإرشاد إلى الحق فقط، بل في الملك أيضا، لأن حين أزيح ورثة الأنبياء عن مكانتهم الحقيقية اختل

496 – المرجع نفسه، ص: 238.

497 – المرجع نفسه، ص: 234.

498 – المرجع نفسه، ص: 234.

499 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 235.

500 – انظر الحديث في: الحافظ محي الدين النووي: **رياض الصالحين**، دار الحياء التراث العربي، بيروت، د. ت، ص: 503.

الميزان، ولهذا فهم وحدهم القادرون على إرجاع الأمور إلى نصابها مرة أخرى، لأنهم أكثر الناس خشية لله بدليل قوله تعالى:﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ (فاطر، 28).

نعتقد أن هذه الأبعاد هي التي أعطت لابن تومرت الحق في اعتبار الإمام الحق من كان كامل العلم، ويكون علمه، هذا، في الوقت نفسه، مصدرا لكل تأويل، فهو إذن، حين لم يوافق رأي أهل السنة في علم الإمام، فإنه في الوقت نفسه لم يعكس مذهب الإمامية الاثني عشرية، حين لم يقل بوراثة العلم عن الإمام من قبل، أو توريثه للإمام من بعد، وحين لم يقل بالمعرفة الإلهامية للإمام.

ونتيجة عن ذلك، نرجح أن المقصود بعلم الإمام عند ابن تومرت يعني بلوغ الإمام درجة الاجتهاد القصوى بواسطة التحصيل التي تسمح له أن يميز بين الظلم والعدل، وبين الباطل والحق، حتى يرشد الأمة نحو الصواب، ويقودها وفقا لحقيقة الشرع. وإذا كان هذا موقفه من علم الإمام الذي ظهرت فيه أصالته أيضا، فما موقفه من نسب الإمام؟

ثانيا نسب الإمام: يحصر أهل السنة الإمامة في قريش، كما هو ثابت. في حين يخصصها الشيعة الإمامية في نسل علي بن أبي طالب، ثم في نسل ابنه الحسين، كما سبق تناول ذلك فيما تقدم. أما ابن تومرت فإنه لم يشر أدنى إشارة إلى شرط النسب في ما كتب عن الإمامة، ولكنه أعلن انتسابه إلى آل البيت، كما انتسب خليفته عبد المؤمن بن علي إلى قريش[501] وينتهي نسب ابن تومرت إلى الفرع الحسني، حسب أغلب الروايات[502]، فهو، إذن، ليس من الفرع الذي خرج من صلبه أئمة الشيعة الاثني عشرية. ثم أنه لا يذكر شيئا عن إمامتهم، أو حق آل البيت في ذلك عموما، بل اعتبر أن الأمر بعد الخلفاء الراشدين «نزاع واختلاف، وقلوب منكرة، وشح مطاع، وهوى متبع، ودنيا مؤثرة[503]»، أي أن الأمة بقيت بدون إمام، وهو عكس ما ذهب إليه أهل السنة الذين يعترفون بخلفاء بني أمية، ومن بعدهم خلفاء بني العباس. وهو عكس ما تعتقد به الشيعة الإمامية كذلك، من أن الوقت لا يخلوا من إمام

501 – انظر الفصل الثالث من هذا البحث، فقرة المولد والنسب.

502 – **المقتبس من الأنساب**، مرجع سابق، ص: 21. ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 34. المراكشي، **المعجب**، مرجع سابق، ص: 262. ابن خلكان، **وفيات الأعيان** ، مرجع سابق، ص: 46. ابن خلدون، **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص: 465.

503 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 232.

ظاهر أو مستور، إلى أن تقوم الساعة[504]. ثم أن سلسلة الأئمة عندهم معلومة، لم تنقطع. ولم تنته إلا عند الإمام الثاني عشر، الحجة القائم والمهدي المنتظر.

لم يذهب ابن تومرت مذهب هذا الفريق أو ذاك، مادام قد انتسب نسبا نبويا، ما يخول له الحق في توليه الإمامة دون منازع. وها هي إحدى رسائله المثبتة في كتاب «إخبار المهدي» تحمل توقيعه كما يلي: «من محمد بن عبد الله العربي القرشي الهاشمي الحسني الفاطمي المحمدي[505]»، وفي خطبة المبايعة أكد أيضا هذا النسب، وذلك حين قال مشيرا إلى نفسه «ونسبه نسب النبي[506]».

وللنسب النبوي أهمية قصوى عند طلاب الإمامة، فكل من ادعاها في العصور الإسلامية الأولى، دون أن ينسب نفسه إلى آل البيت أو إلى قريش، عُدّ خارجيا. فالخوارج وحدهم من أعلن أن الإمامة حق لكل مسلم توافرت فيه شروط التقوى.

وإخلاصا لهذا التقليد لم يدّع المرابطون الإمامة، كما هو معروف، بل سعوا إلى بني العباس الاستصدار حق الاعتراف بإمارتهم، وسعوا إلى العلماء لتزكيتها بفتاواهم الدينية، كما تمت الإشارة إلى ذلك أعلاه[507].

ومن الأمور الملفتة للنظر في تاريخ المغرب السياسي سهولة إنشاء الدول في المغرب من قبل المنتسبين إلى البيت العلوي. ودولة الأدارسة أول شاهد على ذلك. فإدريس الأول قبل إماما من قبل الأمازيغ بمجرد اقتناعهم بأنه من آل البيت، وليس هذا فقط، بل أنهم انتظروا بعد وفاته المبكرة ولادة ابنه إدريس الثاني، ثم كفلوه ورعوه إلى أن أصبح شابا يافعا فنصبوه إماما لهم. ولم يكن الأمر مختلفا كثيرا في نصب الإمامة الفاطمية بعد ذلك، والتي لم يحتج منشئوها إلى جهد كبير لتأسيس أول دولة إسماعيلية في التاريخ الإسلامي. وإذا كان الوجدان المغربي لم يحتفظ بذكرى طيبة لهذه الدولة ولمؤسسيها فلأن الفاطميين غالوا في التأويل، وغلّبوا النزعة المذهبية على النسب الفاطمي. ثم أنهم مارسوا الاستبداد

504 – صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص: 83

505 – البيدق: **كتاب المهدي**، مرجع سابق، ص: 12–11

506 – ابن االقطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 75

507 – ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص: 384–386

الذي يتنافى وثقافة الأمازيغ. وقد كان غلوهم واستبدادهم واضطهادهم لعلماء المذهب السني، من أهم الأسباب التي أدت إل عزوف الناس عنهم[508].

ورغم سلوك الفاطميين العبيديين، بقي حب آل البيت راسخا في وجدان المغاربة، بصفة خاصة، وحب الأشراف العرب بصفة عامة، بصفتهم حملة الدين والعدل والحرية. ولهذا يمكن القول إن تاريخ المغرب هو تاريخ ديني، قبل أن يكون تاريخا سياسيا، لأن أغلب الدول التي ظهرت في المغرب كان أساسها النسب الشريف والدعوة الدينية. ومن ثمة لا نستغرب أن يحمل سلاطين المغرب المنتمين إلى النسب النبوي صفة تشريفية لهم ثابتة، منذ العصر الموحدي، هي صفة «أمير المؤمنين».

أما السلاطين الذين لم يستطيعوا إثبات النسب النبوي لأصولهم فقد لجؤوا إلى التقرب للأشراف بكل وسيلة ممكنة، ومنحهم مختلف الامتيازات، وظهائر التوقير. كما فعل السلاطين المرينيون، الذين أعادوا الاعتبار للشرفاء الأدارسة، وسنوا تقليد إحياء المولد النبوي، وتشجيع المدارس الدينية والزوايا. ونجد بعد ذلك دولة السعديين ترفع نسب سلاطينها إلى الأشراف الحسنيين الفاطميين[509]، وكذلك فعلت دولة العلويين القائمة إلى الآن[510] (*). إنها الذهنية المغربية المفطورة، منذ العهد الأول للإسلام، على الولاء المطلق للأشراف، ولآل البيت بصفة خاصة. وهذه الذهنية هي التي كان يخاطبها ابن تومرت بالنسب الفاطمي كذلك، لكي تقبل إمامته بدون منازع.

---

508 – ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، مرجع سابق، ص: 162.

509 – الناصري، **الاستقصا**، مرجع سابق ج 5، ص: 3.

510 – المرجع نفسه، ج 6 ، ص: 3.

* – إذا كان التاريخ السياسي للمغرب الإسلامي تاريخا دينيا في مجمله، فإن أساس هذا الدين الأشراف. ولا يزال للأشراف دور فعال في حياة المغاربة بتأثيرهم الأدبي والمعنوي العميق. ومن ضمن الأشراف إلى جانبه في المغرب ضمن لنفسه الدولة، لأن المغربي يكن تقديرا لا يضاهي لهذه الفئة من المسلمين، ويرفعهم مكانة تتجاوز كل تصور. ومن أمثلة ذلك في التاريخ الحديث والراهن: حدث أن قامت حرب بين أحد السلاطين العلويين وهو المولى سليمان، وبين أمازيغ الأطلس، فتمكنوا من أسره. لكن حين تأكدوا أنه السلطان المولى سليمان قدموا له فروض الطاعة، بدل فرض شروطهم عليه، وطلبوا منه العفو عما بدر منهم في حقه. وليس هناك من تفسير لهذا الانقلاب في تبدل الموقف إلا تلك القداسة التي يتمتع بها الأشراف المنحدرون من آل البيت. وصف الناصري حال أمازيغ الأطلس حين عرفوا أن أسيرهم هو السلطان فقال: "وتنصل البربر مما حدث بينهم وبينه، كتفوا نساءهم وقدموهن إليه مستشفعين بهن" انظر الناصري الاستقصا، مرجع سابق، ج 8، ص: 136. وبعد قرن ونصف قرن من هذه الحادثة ينجو الملك الحسن الثاني من الأسر، عقب ثورة الجيش ضده بالطريقة نفسها التي نجا بها سلفه. ويروي الملك الحسن الثاني في كتابه التحدي أن ضباط الصف الذين كانوا يسجنونه، سرعان ما تغير موقفهم، حين عرفوا أن سجينهم هو الملك، فقرؤوا سويا وجميعا فاتحة الكتاب، ثم أحاطوا به يستقبلون أوامره بدقة. هؤلاء هم أنفسهم الذين قال عنهم الملك «قبل هنيهة كنت سجينا بين أيديهم، وما أن عرفوني حتى أدى أحدهم لي التحية العسكرية، وانحنى على يدي يقبلها» الحسن الثاني: **التحدي**، ط2، الطبعة الملكية، الرباط، 1983، ص: 235

وابن تومرت كان عارفا، بل خبيرا بذهنية المغاربة فحسم أمر نسبه إلى الحسن سبط الرسول، في الوقت الذي نسب خليفتُه عبد المؤمن بن علي نفسه إلى قريش. ثم أن إمامته ليست إرثا من أحد، أو تقليدا لأي طرف، إلا ما يمكن أن يوحي به مبدأ الزيدية القائل: «الإمام الحق هو كل فاطمي يخرج شاهرا سيفه ضد الظلم» من ارتباط بين دعوته وبين هذا المبدأ، الذي مثله قبله في المغرب إدريس بن عبد الله الكامل. إلا أن آراءه في الإمامة لم تشر إلى ذلك، بل اكتفى بإقناع الناس بأنه جاء ليجدد مجد الإمامة، الذي توقف بعد ثلاثين سنة من وفاة المصطفى، حسب اعتقاده[511].

وإذا كان يتفق مع أهل السنة في من يستحق الإمامة، بعد وفاة النبي، فإنه لم يتوان في اعتبار أن ما حدث بعد الخلفاء الراشدين، كان غصبا، وخروجا عن السنة، فهو حين يعلن: أن الأمة افترقت بعد العصر الراشدي، نراه لا يفعل ذلك مع مذهب أهل السنة الفقهي، إذ لخص موطأ مالك، وصحيح مسلم، وجعلهما أساسا لحركة الموحدين، وربما يعود سبب هذا إلى معرفته العميقة بأن المغاربة متعلقون بهذا المذهب أشد التعلق. وكان يعرف، بلا شك، فشل كل محاولات المذاهب الأخرى السابقة للنيل منه[512]، كما فشل العثمانيون لاحقا في كل من ليبيا وتونس والجزائر فرض مذهب أبي حنيفة النعمان، حين أصبحوا يملكون هذه الأقطار مدة تتجاوز ثلاثة قرون من الزمن في العصر الحديث والمعاصر.

ويتضح لنا من خلال ما تقدم أن موقف ابن تومرت من نسب الإمام موقف أصيل، يسير في تناسق تام مع موقفه من علمه، ومن موقفه من مذهب المغاربة الفقهي إلى حد كبير. فكيف كان موقفه من انعقاد البيعة؟

ثالثا بيعة الإمام: إن موقف الإمامية الاثني عشرية معروف من البيعة، فهي نصب من الله، أو النبي، أو الإمام من قبل، وموقف أهل السنة معروف أيضا، وخلاصته أن الإمامة تنعقد بالاختيار من شخص أو أكثر[513]. وموقف الفريقين – هذا – يتطابق

511 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 232

512 – انظر، صبحي: **علم الكلام**، مرجع سابق، ج 2، ص: 213. عبد الله علام **الدعوة الموحدية بالمغرب**، مرجع سابق، ص: 308 وما بعدها. ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 275، وما بعدها ثم ص 299 وما بعدها.

513 – انظر الفصل الثاني من هذا البحث، فقرة كيفية انعقاد بيعة الإمام.

مع نظرتهما إلى نسب الإمام. أما ابن تومرت فلم يذكر شيئا عن طريقة انعقاد البيعة. ونعتقد أن موقفه كان يساير بدوره عقيدته في نسب الإمام، فهو قد اتخذ طريقة عملية في عقد البيعة مغايرة للفريقين معا، مادام قد قرر أن يتجاوز الإمامتين القائمتين في بغداد، (إمامة أهل السنة)، وفي القاهرة، (إمامة الشيعة الاسماعيلية)، وعزم أن تكون إمامته فتحا جديدا للدنيا شرقها وغربها[514]. وتتمثل الطريقة التي اتبعها، حسب رواية البيذق، أنه أخذ العهد على الناس بإشراكهم في الطعام والملح. وذلك حين أقام للقبائل المناصرة له مأدبة، وصفها البيذق قائلا: «ثم عمل (ابن تومرت) أسماس (وهي المأدبة أو الوليمة بالأمازيغية) وعمل الملح بيده، وقال: هذا عهد الله، وعهد رسول الله بيننا وبينكم على الكتاب والسنة[515]، وهو تقليد متبع، إلى يومنا هذا في عقد التحالفات بين القبائل والفئات تخت منطوق «اللف». ولم يكن من تلك القبائل إلا أن أعلنت بيعتها له بالإمامة. ونراه هنا يختار لهذه المناسبة شجرة الخروب، حيث تمت مبايعته تحتها. وتقول رواية البيذق في وصف الحدث: «ثم بعد ذلك (أي بعد المأدبة) رحل إلى تينملل، فبايعوه بها، وذلك تحت شجرة الخروب[516]، وكان أول من بايعه أصحابه العشرة[517]، وهم صفوة أصحابه، ويسمون أصحاب الدار. ويستشف من اتخاذ عشرة من الأصحاب تقليد النبي صلى الله عليه وسلم، في العشرة المبشرين بالجنة، والذين كان منهم مجلس شورى عمر.

وإذا كانت رواية البيذق تسجيلا للأحداث بأسلوب كاتب مذكرات، فإن المراكشي يورد أن ابن تومرت حين أقنع رؤساء القبائل بأنه الإمام المعصوم والمهدي المعلوم، بسبب ما روي في ذلك من أحاديث، استقر عندهم أنه المهدي فعلا، «وبسط يده فبايعوه على ذلك، وقال: أبايعكم على ما بايع عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله[518]».

ونستنبط من الروايتين السابقتين أن المصدر الذي اعتمد عليه ابن تومرت في البيعة هي السنة النبوية. إما تيمنا بما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، خاصة حينما اختار أن يبايع

514 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 239.

515 – البيدق: **كتاب أخبار المهدي ابن تومرت وابتداء الدولة الموحدية**، مرجع سابق، ص: 73.

516 – البيدق: **كتاب أخبار المهدي ابن تومرت وابتداء الدولة الموحدية**، مرجع سابق، ص: 73.

517 – انظر أسماء هؤلاء العشرة في: **المقتبس من كتاب الأنساب**، ص: 29. ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 77 وما بعدها.

518 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص: 275.

تحت شجرة الخروب، قياسا على بيعة الرضوان التي تمت تحت الشجرة، وإما إيحاء إلى أنصاره بأنه لا يتصرف إلا كما تصرف النبي صلى الله عليه وسلم، واعتبار فعلهم معه مماثلا لفعل الصحابة مع رسول الله. وما يدعونا إلى هذا الاستنتاج تركيزه القوي على ذكر العلاقة بين النبي وأصحابه، وعلى الولاء الشديد غير المشروط له، والاقتداء التام به من قبل أصحابه.[519] هكذا صاغ، ابن تومرت، رؤيته إلى البيعة، وهي تندرج في النسق العام لمرماه في تأسيس الدولة وتنفيذ خطته في الإمامة وبيعته إماما مهديا معصوما.

رابعا التقية: ولكي تكتمل صورة «الإمام المعصوم والمهدي المعلوم» نتساءل عن أمر تعتبره الإمامية الإثني عشرية خاصيتهم دون غيرهم من الفرق الإسلامية، بتقدير الشيخ المظفر[520]، إلا وهي «التقية» فماذا كان موقف ابن تومرت منها؟

أن التقية تعني عند الإمامية «أن تقول أو تفعل غير ما تعتقد لتدفع الضرر عن نفسك أو لتحتفظ بكرامتك[521]»، وهي ضرورة مذهبية تتيح للمتشيع إخفاء مذهبه وإعلان عكسه، إذا دعت الضرورة إلى ذلك. وقد احتاط الإمامية لأنفسهم من التهمة باستعمال التقية لأغراض دنيئة وسافلة، ولهذا قالوا بتحريم العمل بها إذا كان ذلك يوجب الرواج للباطل «وإضلال الحق وإحياء الظلم والجور[522]»، فهل لجأ ابن تومرت إلى التقية ووظفها كضرورة سياسية، لإخفاء معتقداته؟

أن ما لدينا من معلومات، وما لدينا من نصوص تنفي لجوء ابن تومرت إلى التقية، فهو قد نذر نفسه، منذ كان طالبا للعلم في المشرق، للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما امتازت رحلة عودته التي امتدت من المهدية إلى مراكش، بعدم ظهور أي من علامات التقية عليه. فهو لم يكن يتورع في نصح الحكام وإرشادهم إلى الحق، وإغلاظ القول لهم في ذلك. وقد وصف ابن خلكان مسلكه هذا، بأنه كان «شديد الإنكار على

519 – انظر ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 231.

520 – الشيخ رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، ص: 84.

521 – جواد مغنية: **الشيعة والتشيع**، مرجع سابق، ص: 49.

522 – آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، مرجع سابق، ص: 193. محمد الحسين المظفر: **الإمام الصادق**، دار الإهداء، بيروت 1987، ط3، ج 1، ص: 86 وما بعدها.

الناس فيما يخالف الشرع، لا يقنع بأمر الله إلا بإظهاره[523]»، وقد ناله على ذلك كثير من المكروه[524].

ونعتقد بأن موقف ابن تومرت من التقية لم يكن يساير أهل السنة فيه بقدر ما كان يعكس إخلاصه لثقافته ومبادئه الثورية، التي امتاز بها في مساره المتميز بمنهج التغيير، على عكس الإمامية الذين فضلوا ممارسة التقية السياسية وتحصين المذهب عن الثورة منذ مقتل الحسين بن علي، ومنذ غيبة محمد بن الحسن العسكري، المنتظرة عودته هاديا مهديا يملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا.

لكن هذا لا يعني أن ابن تومرت لم يكن حذرا أثناء ممارسته للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد علمته تجارب المشرق، وما جرى له في السفينة، وفي بجاية، وفي غيرها، أن يتجنب الخطر بذكائه العملي. ومن الأمثلة على ذلك أنه حين أحس في إحدى عمليات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأن القوم يريدون به الشر، قال لطلبته: «سيروا عنهم لئلا يصيبهم بلاء فيصيبنا معهم[525]». ويذكر ابن خلكان أنه «كان إذا خاف من البطش، وإيقاع الفعل به، خلط في كلامه، فينسب إلى الجنون[526]».

ومهما يكن من أمر لا يوجد فيما هو متداول ما يدل، أو يشير، إلى أنه استعمل التقية لإظهار غير ما يبطن، بل العكس هو الصحيح. إذ حين وصل إلى مراكش، وأدرك أن الأمر بالمعروف غير كاف لتغيير الواقع، راح ينظم أنصاره على مرأى ومسمع من الدولة القائمة، ولم يخف خططه أبدا.

523 – ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، مرجع سابق، ص: 46.

524 – انظر تفاصيل ذلك في: ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 38 وما بعدها. المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص: 263. ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، مرجع سابق، ص 46-47 البيدق: **أخبار المهدي**، مرجع سابق، ص: 50 وما بعدها.

525 – البيدق: **كتاب المهدي**، مرجع سابق، ص: 63.

526 – ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، مرجع سابق، ص: 46.

4 - إمامة ابن تومرت بين الدين والفلسفة

والآن نتساءل، بعد أن بحثنا مفهوم الإمامة، وشروطها، وطريقة انعقادها، وعلاقتها بالتقية عند ابن تومرت، هل هذه الإمامة تندرج في النسق العام لفلسفة الحكم في الإسلام فقط، أم كانت لها علاقة بمفاهيم فلسفية سادت فكر المسلمين عند الاتصال بغيرهم من الأمم، حاولت تأسيس دولة على أسس عقلية، عقب ضعف الدولة الإسلامية المركزية التي قامت على أسس نقلية؟

لقد سبق لإخوان الصفا وللفارابي وغيرهما الدعوة إلى دولة أساسها الحكمة، وليس الشريعة. ظهرت جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا في القرن الثالث حسب بعض التقديرات، لكنهم لم يُذع سرهم إلا في القرن الرابع الهجري. وقد وضعوا لأنفسهم مذهبا أعلنوا في مقدمته «أن الشريعة دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات»، واعتقدوا بأنهم قادرون على تطهيرها بالفلسفة، ضانين أنه «متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية (الإسلامية)، فقد حصل الكمال[527]».

أما الفارابي (ت 339 ه) فذهب إلى أبعد من ذلك، حين أعلن أن الملة الإسلامية ليست إلا الفلسفة اليونانية، التي انتقلت إلى العرب بواسطة المسيحية. ولهذا ينبغي على المسلمين عدم معاندة الفلسفة، على أساس مضادتها للملة، بل ينبغي على الفلاسفة «أن يزيلوا عنهم هذا الظن، بأن يلتمسوا تفهيمهم أن التي في ملتهم هي مثالات[528]».

إن كلا من إخوان الصفا والفارابي حين ينطلقان من هذه المقدمة فإنهما يرميان إلى تأكيد احتواء الفلسفة للدين والسياسة من أجل حصول الكمال.

ينطلق حصول الكمال عند الفارابي من فكرة: أن الملة الإسلامية ليست إلا مثالات لما في الفلسفة، لكي يصل إلى التأكيد أن الشريعة في الإسلام تعني الفلسفة العملية، وان العقيدة تعني الفلسفة النظرية، ولذا وجب أن تكون الرئاسة للفلسفة. ويقول موضحا هذه القضية: «فإذن الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية، والآراء النظرية التي في الملة

527 – دي بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط 5، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، ص: 155. عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، ط 3، دار العلم للملايين، بيروت 1981، ج 2، ص: 378.

528 – أبو نصر الفارابي: **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق بيروت، 1969، ص: 155.

براهنها في الفلسفة النظرية، وتوجد في الملة بلا براهين، فإذن الجزآن اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة (. . .) فإذن الفلسفة هي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة، فإذن المهنة الملكية التي عنها تلتئم الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة[529]». بهذا راح الفارابي يقنع الناس، بأن فساد الدين والدولة كان بسبب الابتعاد عن الفلسفة، وأن العودة إليها سيؤدي حتما إلى نقاء الملة وصلاح الأمة، وهو ما يهدف إلى تحقيقه في المدينة الفاضلة.

ويلتقي كل من إخوان الصفا والفارابي في وجوب تحلي الحاكم بالحكمة. يقول الفارابي في هذا الشأن: «متى اتفق في وقت ما، إن لم تكن الحكمة جزء الرئاسة، وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك[530]».

والفارابي حين يجعل الحكمة شريطة الرئاسة، فلأن هذه الحكمة تجعل الرئيس قادرا على إحداث التغيير الذي يوجبه العصر، ويقول في هذا الشأن عن الرئيس الثاني الذي يكون حكيما: «يقدر ما لم يقدره الأول (. . .) لا لأن الأول أخطأ، لكن الأول قدره بما هو الأصلح لزمانه، وقدر هذا بما هو الأصلح بعد زمانه الأول، ويكون ذلك مما لو شاهده الأول لغيره أيضا، وكذلك إذا خلف الثاني ثالث، مثل الثاني في جميع أحواله، والثالث رابع[531]. . .».

إذن فالفلسفة في الرئاسة بديلة للاجتهاد، الذي أغلق بابه، بعد أن تكونت المذاهب وتحصنت الفرق داخل أنساقها وأسوارها، وهي القادرة على منح الرئيس صفات الكمال؛ هذه الصفات التي تجعل منه مجددا وليس مجرد مقلد. ولكي يكون الرئيس كذلك ينبغي أن يكون كاملا في أعضائه، وفهمه وتصوره، وفطنته وذكائه، وبلاغته وعلمه، وقناعته وزهده، وحبه للصدق وأهله، وشجاعته وجسارته، وعزة نفسه، وكرم خلقه، وحبه للعدل وأهله[532].

529 – الفارابي: **كتاب الملة ونصوص أخرى**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق بيروت د.ت، ص: 47.

530 – الفارابي: **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مرجع سابق، ص: 108.

531– الفارابي: **كتاب الملة**، مرجع سابق، ص: 50.

532– الفارابي: **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، مرجع سابق، ص: 128–127.

إن هذه الصفات قد تكون مستوحاة من أفلاطون، وقد تكون مستوحاة من صفات الإمام المعصوم عند الشيعة[533]، ومع ذلك فهي في كلتا الحالتين صورة مثالية لما يجب أن يكون عليه الإمام، الذي بإمكانه إقامة الدولة على أسس عقلية تتجاوز الدولة النقلية، أي عودة ما أصبح نقلا في الملة الفاضلة إلى ما كان عقلا في الفلسفة.

أما حصول الكمال عند إخوان الصفا فهدفه إزالة الشر، وإقامة دولة الخير؛ ودولة الخير هذه لن يقيمها إلا العلماء الحكماء، وقد جاء في إحدى رسائلهم تأييدا لهذه الفكرة كما يلي: «واعلم يا أخي أن دولة أهل الخير أولها من قوم علماء حكماء، وخيار فضلا، يجتمعون على رأي واحد، ويتفقون على دين واحد، ويعقدون بينهم عقدا وميثاقا، لا يتجادلون، ولا يتقاعدون عن نصرة بعضهم بعضا، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم، وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم في ما يقصدون من نصرة الدين وطلب الآخرة، ولا يبتغون سوى وجه الله ورضوانه جزاء وشكورا[534]». ونعتقد بأن ما يريد إخوان الصفا إبلاغه للناس هنا، هو أن دولة الشريعة قد ولت، وأن المستقبل هو لدولة الحكماء التي ترمي إلى تحقيق الإنسان الكامل، وإزالة الشر.

ويكون الإنسان الكامل، حينئذ، هو الإنسان الذي أخذ لب ما في كل عقيدة، وفلسفة وحضارة، وعليه يجب أن يكون: «الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف[535]».

أن هذه الدعوة إلى توحيد العقائد والفلسفات والقوميات والثقافات، في قيادة تستوعب كل هذه المتناقضات، وتوظف أفضل ما فيها من أجل تجاوزها بتوليفها في صورة جديدة، لم تكن إلا ترجمة للصراعات التي كانت دائرة داخل جسم المجتمع الإسلامي من خلال تعدد الملل والنحل، أو مقالات الإسلاميين، والحركات الغالية كالقرامطة والباطنية وغيرها من الحركات الشعوبية، مع انبعاث ملل الشرق القديمة، وصراع الأديان.

533 – انظر الفصل الثاني من هذا البحث، ص: 63.

534 – نقلا عن عمر فروخ: **تاريخ الفكر العربي**، مرجع سابق، ص: 295 –296.

535 – نقلا عن عمر فروخ: **تاريخ الفكر العربي**، مرجع سابق، ص: 380، دي بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص: 174.

كل ذلك كان مظهرا ومطلبا لتجاوز ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون. وهذا هو القاسم المشترك مع إمامة المهدي بن تومرت الذي جعل من الإمام الإنسان الكامل القادر على محاربة الظلم وتحقيق العدل.

لكن يبقى السؤال، هل كانت حركة ابن تومرت منخرطة في البحث عن الطريقة المثلى لتجاوز ضعف الدولة الإسلامية المركزية، أم كانت تمثل حركة معارضة للنزاعات الفلسفية، التي ستؤدي، إذا استمرت، في النهاية إلى تقويض عقيدة الإسلام نفسها؟ وهل كان عمل ابن تومرت يندرج في السياق العام لجهود مفكري أهل السنة، الذين عملوا للحد من التفسير العقلي، والتأويل الباطني للعقيدة، والحد من التيار المنادي بخضوع الدين والسياسة معا للفلسفة؟

مهما يكن من مآل هذه التساؤلات الأبدية، فإن ابن تومرت، وعلى الرغم من اشتراكه في التيار العام الذي يبحث عن الدولة المثالية، كان معارضا لإخوان الصفا والفارابي، ومن حذا حذوهم. فقد كان يرى أن تطهير الشريعة يتم بالعودة إلى أصول الدين[536]، وأن الفساد الذي أصاب العقيدة والأمة، مصدره التخلي عن الأصول، والتعلق بالفروع. مما فتح المجال للجهال لكي يسيطروا على الدولة[537]. أما حين عرض لعلاقة الشريعة بالحكمة فإنه أكد «أن الشريعة لا تثبت بالعقل». وأدلته على ذلك:

1 - «أن العقل ليس فيه إلا الإمكان والتجويز، وهما شك، والشك ضد اليقين».

2 - «أن ضروب العقل ثلاث: واجب وجائز ومستحيل، فالعبادات ليست من قبيل الواجب في العقل، ولا من قبيل المستحيل، فلم يبق إلا الجائز، والجواز يؤدي إلى التمانع».

3 - «أن الأعيان كلها متساوية عقلا، فليس بعضها أولى بالإباحة أو الحظر من بعض، وإذا تساوت تمانعت، وإذا تمانعت بطلت».

536 - ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 48.

537 - المرجع نفسه، ص: 240-237-233.

ويخلص من هذه الأدلة إلى نتيجة وهي: أن الحكمة تابعة للشريعة، وأن من ذهب إلى غير ذلك، فهو طاعن في الدين، وجاهل بحكمة الله تعالى ولا خلاق له[538].

وقد يعني هذا أن ابن تومرت يرى أن الداء كامن في الجهل بالشريعة، وفي البدع التي لحقت بها، وفي تولي أمور المسلمين غير المؤمنين، وغير القادرين على حفظ الحقوق وإقامة الحدود. ويرى أن الخلاص من ذلك يتم على يد من يحيي سنن الله، وهو الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، بالمفهوم الموجود في الكتاب والسنة. وهذا ما عزم على القيام به في نهاية المطاف، بصفته المهدي المعلوم والإمام المعصوم، لتحقيق الغاية القصوى لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بفضل ما «خصصه الله بما أودع فيه من معاني الهداية[539]»، وهذه المعاني هي الصفات الحقيقية للإنسان الكامل في نظره، وليس ما ذهب إليه الفارابي وإخوان الصفا في توليفاتهم وتلفيقاتهم.

وبناء على هذا، نعتقد بأن حركة ابن تومرت كانت أقرب إلى ثورة فكرية سعت إلى تحرير الإنسان المغربي من الجمود، ومن سلطة فقهاء الفروع المعادين بطبعهم للتغيير، وتحريره من «أوهام» إخوان الصفا التلفيقية. كما أثبت قابلية العقيدة الإسلامية للتجديد من الداخل، ولمرونة القراءة والتأويل المتماشيين مع تطور الزمن، تحقيقا للحكمة القائلة: «لا يقدر على استنهاض الإسلام إلا عقل الإنسان وتطور الزمن». ولذلك استطاع ابن تومرت تأسيس دولة جمعت بين توحيد العقيدة وتوحيد الأمة بفضل توظيف عقله والتساوق مع تطور الزمن.

538 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 157.

539 – المرجع نفسه، ص: 236

الفصل السادس

أركان الإمامة عند ابن تومرت

«إن الطبيعة قد فطرت البعض بحيث
يتعلق بالفلسفة ويحكم الدولة»

أفلاطون

بعد أن بحثنا حقيقة الإمامة في تصور ابن تومرت، يجدر بنا أن ندرس الأركان التي قامت عليها الإمامة عنده، والطريقة التي تم بها اعتبار شخص الإمام إنسانا كاملا، الوحيد المهيأ لحفظ الدين ونشر العدل. وقد اختار لحركته صفة «الموحدين»، وتلقب هو بلقب «الإمام المعصوم ومهدي الموحدين المعلوم». ولا غرو حينئذ أن تكون أركان الإمامة عنده قائمة على التوحيد، والعصمة، والمهدوية.

أولا، التوحيد: حري بنا، ونحن بصدد الحديث عن أركان الإمامة عند ابن تومرت، أن نقدم صورة عامة عن مسألة التوحيد عند المسلمين، ثم نحاول تحديد معناه عند ابن تومرت والسبل المؤدية إليه.

أولا، التوحيد في الإسلام

مما لا شك فيه أن المسلمين يعدون الإسلام دين التوحيد على الإطلاق؛ فالله لم يلد ولم يولد»، وإنما هو إله واحد أحد، ولأن أول أركانه، شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له. لكن إذا كان الأمر هكذا، فلماذا خاض المسلمون في مسألة التوحيد؟

أن السبب الأساس، المتفق عليه بين المتكلمين، هو وجود آيات متشابهات في القرآن. وقد قام المسلمون في أغلب الأحيان، بردها إلى الآيات المحكمات، لكنهم حين تفرقوا شيعا

ومذاهب، ذهب كل فريق إلى عد الآيات الموافقة لمذهبه بأنها الآيات المحكمات، والآيات الموافقة لمذهب خصمه بأنها متشابهة»، كما يقول الشيخ محمد يوسف موسى[540].

وكمثال على ذلك، يقرر المعتزلة أن الآية الكريمة ﴿فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف، 29) محكمة، لموافقتها لرأيهم في حرية الاختيار. بينما يرى أهل السنة أنها من المتشابهات، في حين يرون هم الآية الكريمة ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ (الإنسان، 30) محكمة، لأنها توافق مذهبهم في القضاء والقدر، ويراها المعتزلة متشابهة[541]. وهكذا...

ويحتوي القرآن على آيات كثيرة أثارت الجدل، بين المسلمين، في مسألة التوحيد والتنزيه. نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه، 5) ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ (الفتح، 10)، ﴿إنا فوقهم قاهرون﴾ (الأعراف، 127)، ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة، غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ (المائدة، 64).

مما لا شك فيه أن مظهر هذه الآيات، وغيرها كثير، يوحي بالتشبيه والتجسيم. وقد ذهب إلى ذلك بعض السلف، عبر عنهم الشهرستاني بقوله: «اعلم أن جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، والعزة والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات، وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقا واحدا، وكذلك يثبتون صفات جبرية مثل اليدين والرجلين ولا يؤولون ذلك[542]. في حين وقف البعض الآخر من السلف موقفا معارضا للتأويل والتشبيه في آن واحد، عملا بقوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله. والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ (آل عمران، 7). وقد عزف هؤلاء السلف عن الخوض في المتشابهات. وقد حدد الشهرستاني هويتهم بقوله: «أما السلف الذين لم يعترضوا

540 – محمد يوسف موسى: **القرآن والفلسفة**، دار المعارف، القاهرة، 1966، ص: 58.

541 – المرجع السابق، ص: 58.

542 – الشهرستاني: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج 1، ص: 116. وانظر كذلك الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج1، مرجع سابق، ابتداء من صفحة 281 للاطلاع على القائلين بالتجسيم من غير السلف.

للتأويل ولا تهدفوا للتشبيه فمنهم مالك بن أنس رضي الله عنه، إذ قال: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة[543]».

وذهب أهل الرأي إلى التأويل من أجل التنزيه. وكان منهم المعتزلة الذين فسروا كل الآيات التي يفهم من ظاهرها التجسيم والتشبيه تفسيرا مجازيا، لكي يبعدوا كل شبهة إنسية في حق الله. وقد نسب الأشعري إليهم في هذا المجال قولهم: «وأن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»، ثم راحوا ينفون عنه كل ما يمكن أن يؤدي إلى تجسيمه وتشبيهه، إلى أن قالوا: «وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أزلا سابقا للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات، ولم يزل عالما قادرا حيا، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام (...)، وأنه القديم وحده، ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه[544]...الخ». في الوقت الذي يوافق فيه الأشعري المعتزلة في نفي التشبيه فإنه يخالفهم في إثبات الصفات، ولهذا كان أقرب إلى مذهب السلف القائل بعدم التشبيه[545]. فأين يقف ابن تومرت من هذا كله؟

يقتفي ابن تومرت، في هذه المسألة، طريق السلف المنكر للتأويل والتشبيه. إذ يقول في هذا الصدد: «ما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكييف كآية الاستواء، وحديث النزول، وغير ذلك من المتشابهات في الشرع، يجب الإيمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف، لا يتبع المتشابهات في الشرع إلا من في قبله زيغ[546]»، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾. وإذا كان النص القرآني يحث على عدم الخوض في الآيات المتشابهات، فإن العقل البشري أيضا عاجز عن تصور ما شبه الله به نفسه، وفي ذلك يقول ابن تومرت: «للعقول حد تقف عنده لا تتعداه، وهو العجز عن التكييف[547]». وعلى هذا الأساس ينطلق ابن تومرت إلى تحديد معنى التوحيد والسبل المؤدية إليه.

543 – الشهرستاني: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج 1، ص: 118.

544 – الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، مرجع سابق، ج 1، ص: 235-236.

545 – الشهرستاني: **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج 1، ص: 119. محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، طبعة دار المعرفة، بيروت، د. ت، ج 7، ص: 236-237.

546 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 217.

547 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 217.

ثانيا: التوحيد عند ابن تومرت وسبله

يحدد ابن تومرت معنى التوحيد قائلا: «التوحيد هو إثبات الواحد ونفي ما سواه من إله، أو شريك أو ولي، أو طاغوت. كل ما يعبد سواه يجب نفيه والكفر به، والتبرؤ منه[548]». غني عن البيان، إذن، أن هذا التعريف لا يتضمن الجانب التصوري للتوحيد فحسب، وإنما يتضمن، أيضا، الجانب التعبدي، الرامي إلى تقويم عقيدة الأنصار، وإقناعهم بفساد عقيدة المرابطين. ويقرر أن الدين لا يقوم إلا بالتوحيد في قوله: «إن التوحيد هو أساس الدين الذي بني عليه[549]». ولهذا لم يرسل الله نبيا أو رسولا برسالة إلى الناس إلا وكان أساس رسالته التوحيد، إذ يقول في هذا المضمار: «إن التوحيد هو دين الأولين والآخرين من النبيئين والمرسلين»، ويبني رأيه هذا على قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون[550]﴾، (الأنبياء، 25) وعلى حديث لرسول الله جاء فيه: «أفضل ما قلت أنا والنبيئون من قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له[551]».

فالتوحيد، إذن، أصل الايمان، ولكن كيف السبيل إلى إثبات وحدانية الله؟ لم يهمل ابن تومرت الجواب عن مثل هذا السؤال، فأورد سبلا كثيرة، منها سبيل العقل، إذ قال: «بضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه وتعالى، بشهادة واسطة أفعاله من وجه افتقار الخلق إلى الخالق، ووجوب وجود الخالق سبحانه، واستحالة دخول الشك في وجود من وجب وجوده، قال الله تبارك وتعالى: ﴿أفي الله شك فاطر السموات والأرض﴾(إبراهيم، 10). لقد نبه على استحالة دخول الشك في من يعلم وجوده بضرورة العقل، وهو الله سبحانه[552]».

ثم هناك سبيل الخلق، إذ الخلق شهادة على الخالق، والخلق يحتاج إلى الخالق، والفعل إلى الفاعل، ولا فعل بحدث من تلقاء نفسه، وفي هذا يقول ابن تومرت: «وما وجب للفعل الواحد من الافتقار إلى الفاعل وجب لجميع الأفعال (...)، ونبه الله على خلقها في كتابه

548 – المرجع نفسه، ص: 267.

549 – المرجع نفسه، والصفة نفسها.

550 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 271-272.

551 – المرجع نفسه، ص: 272.

552 – المرجع نفسه، ص 272، و ص: 214.

فقال: ﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماوات من ماء فأحيى به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾[553]» (البقرة، 163).

إضافة إلى السبل السابقة، يرصد سبيل نفي التجسيم والتشبيه عنه تعالى بقوله: «إذ لا يشبه الشيء إلا ما كان من جنسه، والخالق سبحانه يستحيل أن يكون من جنس المخلوقات، إذ لو كان من جنسها لعجز كعجزها (...)، فعلم بهذا أن الخالق سبحانه لا يشبه المخلوق، كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون﴾[554]» (النحل، 17).

وإذا علم نفي التشبيه بين الخالق والمخلوق نتج عن ذلك التسليم بوجود الخالق المطلق، الذي هو: «الأول من غير بداية، والآخر من غير نهاية، والظاهر من غير تحديد، والباطن من غير تخصيص، موجود على الإطلاق من غير تشبيه ولا تكييف (...) هو كما قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[555]» (الشورى، 11).

ويلزم عن تنزيه الخالق وإطلاق وجوده نفي الغيريه عنه، وعبر عن هذا الأمر بقوله: «فإذا علم وجوده على الإطلاق علم أنه ليس معه غيره في ملكه، إذ لو كان معه غيره لوجب تقيده بحدود المحدثات (...) فعلم بهذا أنه واحد ليس معه ثان في ملكه، كما قال تعالى: ﴿لا تتخذوا إلهين اثنين، إنما هو إله واحد فإياي فارهبون﴾[556]» (النحل، 53).

إن التنزيه ونفي الغيرية، يؤديان بالضرورة إلى العلم بوجوب دوام الله، واستحالة تغييره. وفي هذا يؤكد الديمومة الإلهية: «فإذا علم وجوب وجوده في أزليته علم استحالة تغييره، عما وجب له من عزته وجلاله، لاستحالة انقلاب الحقائق، لو انقلب الواجب جائزا والجائز مستحيلا لبطلت المعلومات، فعلم بهذا وجوب دوامه، لم يزل ولا يزال عالما بجميع المحدثات[557]».

553 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 215.

554 – المرجع نفسه، ص: 216.

555 – المرجع نفسه، ص: 217

556 – المرجع نفسه، ص: 218.

557 – المرجع نفسه، ص: 219.

ويخلص ابن تومرت من كل هذا إلى نص صور فيه بكل ما أوتي من قوة العبارة، وعمق الإيمان بالواحد الأحد وقال: «لا إله إلا الذي دلت عليه الموجودات، وشهدت عليه المخلوقات، بأنه جل وعلا وجب له الوجود على الإطلاق، من غير تقييد ولا تخصيص»، ثم نفي عنه كل ما يمكن للذهن أن يتصوره أو للعقل أن يكيفه، كما نفي عنه تعالى كل النقائص وكل أنواع العجز مهما تصغر، إلى أن قال: «له العظمة والجلال، وله العزة والكمال، وله العلم ولاختيار، وله الملك والاقتدار، وله الحياة والبقاء، وله الأسماء الحسنى، واحد في أزليته، ليس معه شيء ولا موجود سواه»، قبل أن ينفي عنه كل أنواع الوجود الحسي المتحيز[558].

ومما يظهر من هذه النصوص أن ابن تومرت لم يلتزم برأي أو مذهب، بل أكد قدرته على الانتقائيته مرة أخرى؛ فهو معتزلي التحليل، وأشعري التصور، لكنه حزمي من حيث الاعتقاد في أسماء الله وصفاته[559]، فابن حزم يرفض أن يطلق لفظ الصفات على الله لأنه تعالى اسمه «لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظ الصفات لله، ولا حفظ على النبي صلى الله عليه وسلم، أن لله صفة أو صفات[560]». كما يختلف توحيد ابن تومرت عن توحيد الإمامية الذين ينكرون الرؤية ويجعلون صفات الله هي عين ذاته، ويعللون أفعاله بمصالح تعود على الناس[561].

وأهمية التوحيد عند ابن تومرت، في نظرنا، لا تكمن في الاتفاق أو الاختلاف مع هذا المذهب أو ذاك، كما أنها لا تتحدد في الجانب النظري فحسب، بل تتجلى في الغاية العملية من التوحيد، ألا وهي توحيد الأمة التي تشتت شذر مذر، ولهذا يتجه إلى الناس بالقول: «أن التوحيد يهدم ما كان قبله من الكفر والآثام[562]». ولكي يتيسر التوحيد على عامة الناس لخص لهم العقيدة وبسطها في رسالة قصيرة تعرف بـ«المرشدة»، جاء فيها: «أعلم أرشدنا الله وإياك أنه وجب على كل مكلف أن يعلم أن الله عز وجل واحد في ملكه، خلق العالم بأسره (...) لا تتحرك ذرة إلا بإذنه، موجود قبل الخلق، ليس له قبل ولا بعد، لا فوق ولا تحت، ولا يمين ولا شمال، ولا أمام ولا خلف، ولا كل ولا بعض، لا

558 – المرجع نفسه، ص: 225-226.

559 – عبد الله علام: **الدعوة الموحدية بالمغرب**، مرجع سابق، ص: 154-155.

560 – ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج 2، مرجع سابق، ص: 120.

561 – جواد مغنية: **الشيعة والتشيع**، مرجع سابق، ص: 80.

562 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 271.

يتخصص في الذهن، ولا يتمثل في العين، ولا يتصور في الوهم، ولا يتكيف في العقل، ولا تلحقه الأوهام والأفكار، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، (...) فعال لما يريد، قادر على ما يشاء، له الملك والغناء، وله العزة والبقاء، وله الحكم والقضاء، وله الأسماء الحسنى، لا دافع لما قضى، ولا مانع لما أعطى[563]».

نعتقد بإن لغة المرشدة الواضحة واليسيرة لم يكن هدفها تبسيط مضامين العقيدة الإسلامية لمختلف الأفهام فحسب، بل كانت بمثابة وسيلة ناجعة لمحاربة خصومه المرابطين الذين اتهمهم بالتجسيم، وتحدد للأنصار المفاهيم التي ينبغي الأخذ بها دون سواها، والدفاع عنها، وهذا ما قد يفسر لنا لجوء ابن تومرت إلى كتابة المرشدة باللسان الأمازيغي[564]، لييسر ذلك على العامة والخاصة معا.

فالتوحيد، إذن، سلاح نظري لمعرفة الله حق معرفته، وسلوك عملي لعبادته، وسبيل إلى وحدة الأمة، فمتى توحد التصور توحدت القلوب والأهداف، وهذا لا يكون إلا تحت راية الإمام المعصوم مهدي الموحدين، فما العصمة؟

ثالثا: العصمة

إذا كانت جميع الفرق قد خاضت في مسألة التوحيد، فإن العصمة تكاد تكون خاصية الفكر السياسي عند الشيعة، فما معناها عندهم؟ وما موقف أهم الفرق الإسلامية منها؟ وما علاقاتها بالفكر السياسي عامة؟ وما مفهومها ومكانتها في إمامة ابن تومرت؟

أ - العصمة عند الفرق الإسلامية

تعني العصمة في لغة العرب المنع والتمسك، وقد جاء في القرآن الكريم ﴿سآوي إلى جبل يعصمني من الماء﴾، (هود، 43)، أي يمنعني[565]، وجاء في قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا﴾ (آل عمران، 103) بمعنى التمسك بحبل الله الذي هو القرآن[566].

563 - المرجع نفسه، ص: 226.

564 - انظر ابن خلدون: **كتاب العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص: 469. المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص: 274.

565 - ابن منظور: **لسان العرب**، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، د.ت، ج 15، ص: 296. رشيد رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج 12 ص: 78.

566 - رشيد رضا: **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج 4، ص: 18-19.

أما المعنى الاصطلاحي عند الإمامية، فيعني: تنزه الإمام عن الكبائر والصغائر قبل الإمامة وبعدها[567]. وتتجلى هذه الطهارة الأخلاقية في نفس الإمام من عدم الحسد والحرص على الدنيا والسلطان والغضب الشهواني، «لأن الله أعطاه ما فوق ذلك» بتعبير دونالدسن[568]. ونحن هنا لسنا بصدد تتبع تطور مفهوم «العصمة» عند الشيعة، لأن ذلك يخرج عن مجال بحثنا. ولكننا نرى أن تصورا مشتركا يجمع بين كل المفاهيم الشيعية وهو: أن العصمة لطف من الله لعباده الأخيار الذين وصفهم في قرآنه الكريم: ﴿وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار﴾. (ص، 47). وتأكيدا لهذا المفهوم يقول الشيخ الحلي: «العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف يكون له مانعا إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية، مع قدرته على ذلك[569]».

ولا نجد، في الإسلام، غير الشيعة، من يقول رسميا بعصمة الإمام، وهي واجبة عندهم سمعا وعقلا. أما الفرق الإسلامية الأخرى فتذهب إلى القول بعصمة الأنبياء دون الأئمة[570]، غير أنها لا تتفق في طبيعة هذه العصمة، فالمعتزلة يرون أنها عقلية «لا يجوز أن يبعث الله نبيا ويرتكب كبيرة، كما لا يجوز عليه أن يبعث نبيا كافرا أو فاسقا، وإلا انتفت الحكمة من اللطف الإلهي بإرسال الرسل[571]. في حين يؤكد الأشاعرة طبيعة العصمة السمعية، ويذهب بعضهم إلى القول بعدم شموليتها لكل أفعال الأنبياء، فالباقلاني يرى: أن كل الذنوب دقيقة أو جليلة جائزة على الرسل إلا الكذب في التبليغ[572]. أما الغزالي فيذهب إلى أن الأنبياء إذا خلوا من معاصي الجوارح فلا يعني ذلك خلوهم من ذنوب القلب، ويستند في رأيه على قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إنه ليغان على قلبي حتى استغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة»، فأكرمه الله بقوله: ﴿ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾»[573]. (الفتح، 2). غير أننا نجد صاحب كتاب عصمة الأنبياء يخالف

567 – علي حسين الجابري: **الفكر السلفي عند الإمامية الاثنا عشرية**، مرجع سابق، ص: 179.

568 – أحمد صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص: 109.

569 – نقلا عن المرجع السابق، ص: 107.

570– هذا صحيح من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية والسلوكية فكثير من الحكام المسلمين، قديما وحديثا، اعتبروا سياساتهم «معصومة» من الخطأ، فلم يسمحوا لأحد من رعاياهم بنقدها أو مناقشتها. وكذلك شأن شيوخ الطرق الصوفية وقادة الانقلابات العسكرية العربية.

571 – الرازي نقلا عن المرجع السابق، ص: 111.

572 – المرجع نفسه، ص: 112.

573 – أبو حامد الغزالي: **إحياء علوم الدين** ، مرجع سابق، ج 4، ص: 10.

الرأيين السابقين حين يؤكد عصمة الأنبياء زمن النبوة عن الكبائر والصغائر[574]. وقد لاحظ جولدتسهير، بحق، أن فقهاء السنة ليس بينهم اتفاق حول عصمة الأنبياء، أهي نسبية أو شاملة[575]. وهذا يعني أن العصمة لدى أهل السنة ليست من صميم العقيدة، أما عند الإمامية فهي ركن من أركانها، وتتضمن أبعادا سياسية. ويحصر صاحب كتاب الفكر السلفي عند الشيعة الاثني عشرية هذه الأبعاد في:

- تنزيه الإمام عما يصيب الناس من الزلل والمعصية مع قدرته على ذلك.
- الحيلولة دون انتقال الإمامة إلى غير العترة النبوية.
- اتخاذ أحاديث الأئمة مصدرا من مصادر العقيدة[576].

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل عصمة الحاكم ابتداع شيعي أم أن لها جذورا في عقائد وفلسفات أخرى؟

بالنسبة إلى الأديان نجد العهد القديم لا ينسب إلى أنبياء بني إسرائيل أي نوع من العصمة، بل ينسب إليهم ذنوبا قد تصل إلى حد الكبائر، أما المسيحيون فقد نزهوا المسيح لا بوصفه نبيا، ولكن بصفته مسيحا، بينما لم يشيروا إلى حوارييه بأي صفة من صفات العصمة[577].

ب - العصمة في الفكر السياسي قديما وحديثا

أما بعض الفلاسفة فقد قال بالحاكم المعصوم منذ العصر اليوناني، وهذا أفلاطون (ت 347 ق م) يقرر أن الحكومة الفاضلة فاضلة لأنها «يرأسها الحاكم الفيلسوف، الذي يجرى على سنة العقل ويهتدي بمثال الخير[578]». غير أن صفات هذا الحاكم ليست صفات مكتسبة، بل هي اصطفاء طبيعي. يقول أفلاطون: «إن الطبيعة قد فطرت البعض بحيث يتعلق بالفلسفة ويحكم الدولة[579].

574 – صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص: 113.

575 – جولد تسهير: **العقيدة والشريعة في الإسلام**، مرجع سابق، ص: 186.

576 – علي الجابري: **الفكر السلفي**...، مرجع سابق، ص: 180.

577 – علي الجابري: المرجع نفسه، ص: 182. صبحي، **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص: 105-133.

578 – الأهواني: **أفلاطون**، مرجع سابق، ص: 139.

579 – أفلاطون: **الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريا، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1968، ص: 193.

وانبعثت فكرة العصمة في الفلسفة الحديثة، حيث يعد توماس هوبز (ت 1679) أبرز من دعا إلى الاعتقاد والتسليم بالحاكم المطلق، حتى يتخلص الإنسان من التخاصم والتنابذ، ويقوم هذا الاعتقاد، من ناحية أخرى، على تنازل الأفراد عن حقوقهم إلى فرد أو هيئة «تجمع بين يديها جميع الحقوق، وتعمل لخير الشعب». ويمثل هذا الفرد أو الهيئة السلطة العامة، ويجب أن تكون هذه السلطة «مطلقة قوية إلى أبعد حد، بحيث لا يعود الفرد بإزائها شيئا مذكورا[580]».

غير أن الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (ت 1778) عدّل رأي هويز في عصمة الحاكم، وأحل محل سلطة الفرد المطلقة القانون الذي يمثل الإرادة العامة أو الكلية، إذ يقول: «والإرادة الكلية مستقيمة دائما، ومن يأب الخضوع لها يرغمه المجتمع بأكمله[581]». ونشأ عن مفهوم روسو مبدأ «القانون يعلو ولا يعلى عليه» في الأنظمة الليبرالية، أي عصمة الإرادة الكلية.

والواقع أن مفهوم العصمة، لدى هوبز بخاصة، ساد في بعض أنظمة الحكم المعاصرة، حين ساد تيار تقديس الزعامة الحزبية في أنظمة ديكتاتورية البروليتاريا. فقد ظهر حكام في هذه الأنظمة نزهوا عن أي شبهة: أمثال لينين، وستالين، وماو تسيتونغ وتيتو، وكذا بعض ملوك المسلمين، وزعماء الانقلابات العسكرية العرب. وفي المغرب نصت الدساتير المغربية، قبل دستور 1 يوليو 2011، على أن «شخص الملك مقدس». ويحتفظ دستور 2011 بعدم الحق في مناقشة خطاب الملك أمام البرلمان. والواقع أن الملك الراحل الحسن الثاني والملك الحالي محمد السادس لم يثبت عليهما أنهما عقدا ندوة صحافية سمح فيها للصحافيين المغاربة بطرح أي سؤال على الملك، أو مناقشتهم في أي قضية، على الرغم من مهامهما التنفيذية.

وما تجب الإشارة إليه في هذا المقام، أن تاريخ المسلمين السياسي يخبرنا بأنهم مارسوا هذين الشكلين من العصمة بطريقة ما. ففكرة الإرادة الكلية عبر عنها أهل السنة بعصمة الأمة، مستندين إلى الأصل الإسلامي: الإجماع، والذي يعود بدوره إلى الحديث

580 - يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ط 5، دار المعارف، مصر، 1969، ص: 56.

581 - المرجع نفسه، ص: 203-204.

المشهور: «لا تجتمع أمتي على ضلالة[582]». ويورد ابن تيمية حديثا آخر يؤكد عصمة الأمة مفاده «وزنت الأمة فرجحت، ثم وزن أبو بكر بالأمة فرجح، ثم وزن عمر بالأمة فرجح، ثم رفع الميزان[583]». والإجماع عند أهل السنة هو الركن الأساسي الذي بنيت عليه خلافة الراشدين.

ويعد الشيعة الإمامية أساتذة في فلسفة عصمة الزعماء حين أحاطوا الإمام بقدسية خاصة، إذ لا يجوز الخروج عنه، أو التعقيب على رأي من أرائه، لأن التعقيب «عليه في شيء من أحكامه كالمعقب على الله ورسوله، والرد عليه في صغيرة أو كبيرة على حد الشرك[584]». فأين تندرج عصمة ابن تومرت، وما هي مميزاتها؟

ج- العصمة عند ابن تومرت

من المعروف أن أهل السنة عامة لم ينسبوا إلى الخلفاء الراشدين صفة العصمة، أو إلى غيرهم من الخلفاء والسلاطين اللاحقين من الجانب النظري، بل عدوا القول بعصمة الإمام بدعة في الدين. على الرغم من مخالفة ذلك مجريات واقعهم السياسي في التاريخ. ومهما يكن من أمر فإنهم لم يصفوا في أقوالهم الخلفاء الراشدين بالعصمة، أو غيرهم من الخلفاء والملوك اللاحقين. ولطالما أعلنوا إن القول بعصمة الإمام بدعة في الدين. في حين يقرر ابن تومرت أن الإمام، الذي يتوقف عليه تحقيق العدل، لابد أن يكون معصوما من كل أنواع الباطل والظلال والبدع[585].

علق ابن خلدون على ادعاء ابن تومرت العصمة فقال: «ولم يحفظ عنه فلتة في البدعة، إلا ما كان من وفاقه الإمامية من الشيعة في القول بالإمام المعصوم[586]». فهل كان ابن تومرت إماميا في القول بالعصمة، وهل كان مبتدعا في الدين بحسب تصور أهل السنة؟

لم يحدد ابن تومرت معنى العصمة، كما فعل في الإمامة، بل ذكر الصفات التي يجب أن يكون الإمام معصوما منها حتى يستحق الإمامة، وهي: أن يكون معصوما من الباطل

582 – صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص: 117، وما بعدها.

583 – ابن تيمية: **الفتاوي**، مرجع سابق، ج 10 ص: 729.

584 – الكليني: **الكافي في أصول الدين**، مرجع سابق، ص: 169.

585 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 229.

586 – ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص: 471 –472.

«لأن الباطل لا يهدم الباطل، وكذلك المضل لا يهدم الضلال، وكذلك المفسد لا يهدم الفساد، لابد أن يكون الإمام معصوما من هذه الفتن» ثم راح يعد الصفات التي ينبغي أن يكون الإمام معصوما منها، وهي: الجور، والبدع، والكذب، والعمل بالجهل[587]، لأن من وجدت فيه هذه الصفات لا يستطيع أن يحاربها في غيره.

وهل يمكن أن نفهم من هذا أن ابن تومرت احتفظ بالمعنى اللغوي للعصمة، بدل المعنى المذهبي؟ وجعل بالتالي توافر هذه الصفات من الأمور التي ينبغي أن يراعيها الناس حين يبايعون أئمتهم. خاصة وقد كثر طلاب السلطة باسم الدين، وليس لهم من شروط الولاية الدينية شيء؟ ونعتقد بأن افتراض حصر مفهوم العصمة في الدلالة اللغوية له ما يعلله في سلوك ابن تومرت وتفكيره السياسي.

أولا: أن ابن القطان يرى أن المحن التي تعرض لها ابن تومرت، والتي خرج منها سالما، كان ذلك بفضل ما خصه الله به من عصمة، حتى عدت كرامة من كراماته، وأنه لا يلحقه الأذى مهما يحاول الخصم أن يؤذيه[588]. إذن فعصمته ليست إلا كرامة من كراماته، أنجته من مهالك كثيرة، وهي مسألة لها دلالتها، في الذهنية المغربية، وليست قضية شيعية، فسكان المغرب الإسلامي لا يزالون يعتبرون أولياءهم فوق إمكان إصابتهم بالأذى، كما لاحظ ذلك جولد تسيهر وغيره[589]، ولا تزال هذه الثقافة نعيشها ممارسة يومية إلى الآن، ليس في المغرب فقط، وإنما تعد مظهرا بارزا في الزمن الثقافي العربي.

ثانيا: إن ابن تومرت اقتنع، بلا شك، أن من أسباب الفوضى السياسية تعدد مراكز القوى وتضارب أهدافها في الدولة الواحدة. وعليه فإن وجود شخص قوي يعلو على الجميع، له السلطة المطلقة والعلم الكلي، له القدرة على تحقيق العدل والحق، هو الشخص الكفيل لتحقيق الدولة المثالية التي ينتظر المسلمون تحقيقها مغربا ومشرقا، ولهذا يقول: «ومتى لم يرجع إلى علمه (الإمام المعصوم) في الدقيقة والجليلة، وأسند إليه الأمر على وجهه، وتبرأ الكل من الأمر إلا له، من غير حرج ولا ضيق، ولا

587 - ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 229.

588 - ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 38-39-40.

589 - جولد تسيهر: **العقيدة والشريعة**، مرجع سابق، ص: 184.

تهمة، ولا سوء ظن، فمتى كان شيء من ذلك عطل أمره[590]»، إذن فالمسألة تتطلب وجود حاكم مركزي ومحوري عالم بأحوال الناس ماسك بالدولة، عادل في حكمه. وإلى هذا المعنى ذهب بعض قادة الإصلاح من المسلمين في عصرنا في تمنياتهم السياسية بظهور «المستبد العادل»؛ على رأي الشيخ محمد عبده (ت 1905).

ثالثا: بما أن وضع الدولة التي عاش فيها ابن تومرت، زمن علي بن يوسف، والوضع العام للمسلمين الذي خبره مشرقا ومغربا، تميزا باختلاط الحق بالباطل، والهدى بالضلال، والعدل بالجور. مما أدى إلى بلبلة في الفكر، واختلال في العقيدة، والفوضى في المجتمع. ولكي يتم تجاوز ذلك كان لابد من الاعتقاد بضرورة ظهور حاكم، أو إمام معصوم مما أصاب الحكام القائمين من رذائل ومفاسد، واختلافات، لأنه «لا يدفع الاختلاف إلا بالاتفاق، ولا يصح الاتفاق إلا بإسناد الأمور إلى أولى الأمر، وهو الإمام المعصوم من الباطل والظلم[591]».

رابعا: إن ابن تومرت حين جعل شخصية الإمام شخصية مركزية ومرجعية لكل شؤون الدولة، فقد يكون قصده، من وراء ذلك، أن تكون آراؤه أوامر لا تقبل النقاش، تجنبا لعودة الفوضى واختلاط الحق بالباطل. ولذلك يقول عن الإمام المهدي: «إنه معصوم فيما دعا إليه من الحق، لا يجوز الخطأ فيه، وأنه لا يكابر، ولا يضاد، ولا يدافع، ولا يعاند، ولا يخالف، ولا ينازع[592]».

خامسا: يفسر ابن تومرت انتشار الفساد في الأمة بوجود حكام ظلمة يسوسون البلاد بالباطل. ويرى أن الباطل لا يدفع بالباطل «وإنما يدفع بضده الذي هو الحق[593]»، كما يرى أن هؤلاء الحكام الظلمة هم السبب في إضاعة حقوق الله. ومن أجل رعاية حقوق الله يقول: «ولا يقوم بحقوق الله إلا العدل الرضا المعصوم من الفساد والفتن كلها[594]».

590 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 230–231.

591 – المرجع نفسه، ص: 230.

592 – المرجع نفسه، ص: 238–239.

593 – المرجع نفسه، ص: 230.

594 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 230.

فللإمام المعصوم، إذن، وظيفة محددة، هي دفع الباطل وإقامة العدل. وبناء على هذا الفهم للعصمة عند ابن تومرت، نرجح رأي عبد المجيد النجار القائل: «إن ما ذهب إليه ابن تومرت من عصمة الإمام ليس إلا تعبيرا عن الشروط التي اشترطها أهل السنة والمعتزلة في الإمام، ولكنه تعبير اكتسى صبغة الغلو بفعل القسوة في الأحداث التي أحاطت بابن تومرت في دعوته[595]».

ونخلص مما سبق إلى أن ابن تومرت اقتبس صورة العصمة من الإمامية، واقتبس محتواها من أهل السنة، فهو حين قال بالعصمة لم يورد أي دليل إمامي عليها، ولم يشر إلى أي من أئمتهم، أو إلى أحقيتهم في الإمامة بعد النبي، ولم يعترف بالمهدي المنتظر حسب عقيدتهم.

ومن هنا تجنب الخوض في بحث ماهية العصمة وطبيعتها النقلية أو العقلية، تماشيا مع ما فعل في مسألة التوحيد، بل اكتفى بضرورة توافرها في الإمام كمرادف للحق المقابل للباطل، وكمرادف للعدل المقابل للظلم.

فالعصمة الوظيفية، إذن، ضرورة سياسية لا غير، وليس لها أي طابع مذهبي. وما يؤكد هذا الحكم تمجيده الشديد للشيخين، واعتبار إمامتهما إمامة صحيحة[596] ولم يرو أي حديث من طريق الإمامية، في حين روى عن عائشة، وعن أبي هريرة، وعن أبي موسى الأشعري... الخ، ومن ناحية أخرى فإن الشيعة الإمامية الاثني عشرية لا يشيرون إلى ابن تومرت، أو إلى الدولة التي وضع أسسها بوصفها دولة شيعية، بل دولة سنية، وهي كذلك. وإذا كان هذا هو شأن العصمة فما هو شأن المهدوية لديه؟[597]

رابعا: المهدوية

أن المهدوية من حيث اللغة مشتقة من الفعل الثلاثي: "هدى"، والهدى ضد الضلال: هداه إلى الطريق: دله على الطريق المستقيم[598]. أما الدلالة الاصطلاحية فيمكن تلخيصها

595 – النجار: **المهدي ابن تومرت**، مرجع سابق، ص 250.

596 – انظر محمد بن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص 231-232.

597 – ألفرد بل: **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، مرجع سابق، ص 267.

598 – ابن منظور: **لسان العرب**، مرجع سابق، ج 20، مادة هدى، ص 228 وما بعدها.

في: انتظار المخلص الذي سيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا[599]، وسنتناول، في هذه الفقرة، مفهوم المهدوية عامة، ثم أهميتها عند الشيعة الاثني عشرية، وأخيرا معناها عند ابن تومرت وأهميتها ووظيفتها لديه، كركن من أركان إمامته.

أ – المهدوية بصفة عامة

إن ظاهرة «المهدوية» قديمة قدم اعتقاد الإنسان في عودة أو ظهور مخلصين للشعوب المغلوبة على أمرها من قهر المستبدين وظلمهم. فاليهود ينتظرون «عبد يهوا» الذي يعني العادل، وأنه سيعود في آخر الزمان ليعيد مجده العادل[600]. ويشترك اليهود والنصارى في الاعتقاد بـ«أن النبي إيليا قد رفع إلى السماء، وأنه سيعود إلى الأرض في آخر الزمان لإقامة دعائم الحق والعدل[601]»، وما زال الأحباش ينتظرون عودة ملكهم تيودور كمهدي آخر الزمان، وينتظر المغول عودة جينكيزخان إلى الدنيا بعد ثمانية قرون، أو تسعة لكي يحرر المغول من نير الحكم الصيني[602].

ب – المهدوية عند أهل السنة

أما المسلمون السنة فإن فكرة «المهدوية» مقترنة عندهم بقرب الساعة: وقرب الساعة يعني انتشار الظلم، واستشراء الفساد، ومآل الأمور إلى غير أهلها، فمن دلالات ظهور المهدي ما جاء في أحد الأحاديث: «إذا قربت الساعة، وجاءت أشراطها، وعم الفساد الأرض، أرسل الله رجلا يقال له المهدي من عترة النبي صلى الله عليه وسلم، فتولى الخلافة، وملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا[603]».

ومسألة اقتراب الساعة نفسها تظهر في الثقافات الشعبية، عقب الانحصار الاقتصادي وانتشار المجاعات والأوبئة الفتاكة، والكوارث الطبيعية، أو ضعف الدولة ووظائفها في تحقيق الأمن والأمان، أو عقب اختلال قيم المجتمع، وانحلال القيم الأخلاقية للأمة، وانتشار الفوضى وانحصار العدل... إلخ. فتعبأ النفوس بعدم الاستسلام لليأس

---

599 – فريد وجدي: **دائرة معارف القرن العشرين**، مرجع سابق، ج 10، ص: 475.

600 – محمد فريد حجاب: **المهدي المنتظر**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984. ص 18–19 لوي ماسينون: **الإنسان الكامل في الإسلام**، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط 2، وكالة المطبوعات، الكويت، ص: 114.

601 – جولدتسهير: **العقيدة والشريعة**، مرجع سابق، ص: 192. حجاب: **المهدي المنتظر**، مرجع سابق، ص: 24.

602 – جولدتسهير: المرجع نفسه والصفحة نفسها، صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص: 398.

603 – فريد وجدي: **دائرة معارف...**، مرجع سابق، ج 10، ص: 475.

والهزيمة، وإحياء الأمل بقرب ظهور من يخلص الناس من واقعهم المزري أو من ظلاّمهم. فالمهدوية، إذن، تحارب الاستسلام لليأس الجماعي، الذي هو رديف الانتحار الوجودي. ويمكن أن يقرأ شعار بعض الحركات الإسلامية «الإسلام هو الحل»، ضمن نسق المفهوم العام للمهدوية في الإسلام.

انبرى يوسف بن يحيى المقدسي السلمي السني الشافعي (أواخر القرن السابع) إلى إبراز موقف أهل السنة من المهدي المنتظر، فسجل في مقدمة مؤلفه «عقد الدرر في أخبار المنتظر»، جاء فيها: «توالت الأكدار وكثرت الآفات، (...) وتقلصت سوابغ النعماء بعد ما كانت ضافية، وتظاهر بالمنكرات الفاجر والبر، وظهر الفساد في البر والبحر، (...) وكثرت الشحناء بين الأقارب والأجانب، ودارت رحى الحرب الزبون من كل جانب، وعمت الأنام الحيرة، والذلة عموم البشر، وأحاط بهم الرعب والخذلان، إحاطة الهالة بالقمر، وعم عدوان المارقين وانتشر شرهم، وعيل صبر المتقين وعال ضرهم، وتقطعت السبل وانسدت المسالك، وترادفت الفتن، وكثرت المهالك، فجمحت النفوس إلى كشف هذه الغمة عن الأمة[604]».

فماذا بعد هذا الوضع الذي يمثل الصورة المقلوبة لما كان يجب أن يكون؟ يجيب الشيخ السلمي قائلا: «لعل زواله (الوضع) يكون عند خروج الإمام المهدي، واضمحلاله منوط بظهور سره الخفي، فقد بشرت بظهوره أحاديث جمة، دونها في كتبهم علماء هذه الأمة» وحين يظهر «يملك الأرض حزنا وسهلا، ويملؤها قسطا وعدلا[605]».

والواقع أن التاريخ السياسي للمسلمين يشهد على ظهور حركات مهدوية متعددة[606]. وأهل السنة لا يشعرون بأي حرج حين يعتقدون في المهدي المنتظر، لأنهم عملوا على استنباط هذا الاعتقاد من القرآن الكريم ومن السنة النبوية.

يذكر القرآن الكريم نبي الله إدريس فيقول: ﴿واذكر في الكتاب إدريس إنه كان نبيا، ورفعناه مكانا عليا﴾ (مريم، 56-57). وجاء في قوله تعالى في شأن السيد المسيح:

604 - يحي بن يوسف المقدسي السلمي: **عقد الدرر في أخبار المنتظر**، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1984، ص 4-5.

605 - المرجع نفسه، ص 5.

606 - انظر في ذلك: فريد حجاب: **المهدي المنتظر**، مرجع سابق، ص 50-52 صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص427 - 431 محسن عبد الناظر: **مسألة الإمامة**، الدار العربية للكتاب، بيروت 1983، ص 505-510.

﴿إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا﴾. (آل عمران، 55). وتشترك هاتان الآيتان في أمر «الرفع». يذهب أغلب المفسرين إلى أنهما رفعا إلى السماء، ويمكن أن يعودا إلى الأرض. خاصة وأن الله وصف عيسى (ع) بقوله: ﴿وإنه لعلم للساعة﴾، (الزخرف، 61)، أي أن عودة عيسى عليه السلام شهادة على قرب الساعة[607].

أما الأحاديث التي قيلت في المهدي فهي من الكثرة بحيث لا يمكن حصرها، فقد رواها ابن ماجة، والترمذي، وأبو داود في سننهم[608].

غير أن الشيخين لم يذكرا شيئا من هذه الأحاديث. وهذا يعني أنه ليس هناك إجماع عند أهل السنة، حول عقيدة المهدي، فما موقف الشيعة الإمامية من هذه العقيدة؟

ج- المهدوية عند الإمامية

مما لا شك فيه أن معاناة فرق الشيعية، وبخاصة الشيعة الإمامية، بسبب ما لحقهم من ظلم بني أمية، ثم بني العباس، إضافة إلى شعورهم الدائم بأنهم أهل حق في الإمامة بالنص اغتصب منهم اغتصابا، كانا وراء ظهور عقيدة المهدوية لديهم مبكرا أكثر من الفرق الإسلامية الأخرى. فالبيئة الشيعية كانت أكثر البيئات ملاءمة لنمو العقيدة المهدوية، من أجل مواجهة حرمانهم من الحكم، ومقاومة الاضطهاد وقهر الخلفاء والولاة لهم[609].

بدأ ذيوع الاعتقاد في المهدوية من قبل الطائفة السبئية التي قالت بمهدوية الإمام علي.[610] قبل أن تقول الكيسانية بمهدوية محمد بن الحنفية[611]. ومن هنا يمكن القول: إن الاعتقاد بالمهدوية في أي مجتمع يندرج في السياق التاريخي لمسلسل الظلم والعدل واليأس والرجاء.

607 – فريد حجاب: **المهدي المنتظر**، مرجع سابق، ص 31.

608 – انظر مجمل هذه الأحاديث، **في: السلمي: عقد الدرر في أخبار المنتظر**، مرجع سابق، ابتداء من ص 9.

609 – جولد تسيهر: **العقيدة والشريعة...**، مرجع سابق، ص 195–196.

610 – المرجع نفسه، ص: 191–192. البغدادي، **الفرق بين الفرق**، مرجع سابق، ص 243.

611 – المرجع نفسه ص 192 فريد وجدي، **دائرة معارف القرن العشرين**، مرجع سابق، المجلد الثامن، ص 245 وما بعدها.

أما مفهوم الإمامية الذاتي لهذه العقيدة وموقفهم منها، فإننا نلتمسه من نصوصهم عنها وحولها. ورغم أن هذه العقيدة لم تصبح جزءا من مقومات الإمامة إلا بعد اختفاء الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري 261 هـ، إلا أنهم حرصوا أشد الحرص على التدليل بأن العلم بها، عندهم سابق عن عهد الاختفاء، بما ينسبونه من أحاديث إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، أو إلى أئمتهم.

جاء في حديث مرفوع إلى الرسول صلى الله عليه وسلم «الأئمة بعدي اثنا عشر، أولهم علي وآخرهم القائم، خلفائي وأوصيائي، وحجج الله على أمتي بعدي، المقر بهم مؤمن والمنكر لهم كافر[612]». أن التسليم بما يوحي إليه الحديث، يعني أن كل ما تعرض إليه أنصار الإمامة، امتحان من الله لصدق إيمانهم، وأن كل من يتخلى عن الإيمان بالإمامة فكافر.

أما أحاديث الأئمة، عن المهدي، فتعود إلى جعفر الصادق الإمام السادس، وقد انقسمت الشيعة بعده إلى إسماعيلية وإمامية اثني عشرية، كما هو معروف. ومن أشهر ما ينسب إلى الأئمة في النص على المهدي أو القائم ما جاء على لسان جعفر الصادق: «الخلف من ولدي وهو المهدي، اسمه محمد، وكنيته أبو القاسم، ويقال لأمه صقيل يخرج في آخر الزمان». وذكر الكاظم أن المهدي هو الخامس من ولده، وذكر الرضا أنه الرابع، وأشار الجواد إلى أنه الثاني من ولده حتى نص الحسن العسكري أنه ابنه[613]».

لا يغيب عن كل متمعن في هذه التنبؤات بأنها تسعى، من بين ما تسعى إليه، تفنيد مزاعم الإسماعيلية في انتقال الإمامة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق أكثر مما هي قراءة غيبية لما سيحدث، لأن ذلك سيتعارض مع آيات قرآنية تنكر الاطلاع على الغيب[614]، وبخاصة الآية التي يعلن فيها الرسول عدم اطلاعه على الغيب ﴿ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء﴾ (الأعراف، 188). وإذا كان الرسول لا يستطيع معرفة الغيب فكيف يقدر الأئمة على ذلك؟

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن المهدي يمثل قمة هرم الإمامة الخالدة خلود الإسلام، وعليه وجب أن يكون المهدي ذا خصال وصفات لا تجتمع في مخلوق آخر، وقد

612 – صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص 414.

613 – المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

614 – انظر سورة الأنعام، الآية 51 وسورة الأعراف، الآية 188، وسورة هود، الآية 31.

يمتاز وحده بما امتاز به كل الأنبياء. وفي هذا الصدد ينسب إلى جعفر الصادق قوله: «أن الله جعل في القائم منا سننا من سنن أنبيائه: سنة من نوح: طول العمر، وسنة من إبراهيم: خفاء الولادة واعتزال الناس، وسنة من موسى: الخوف والغيبة، وسنة من عيسى: اختلاف الناس فيه؛ يقولون مات ولم يمت، وقتل ولم يقتل، وسنة من أيوب الفرج بعد البلاء، ثم سنة من محمد الخروج بالسيف يقتدي بهداه، ويسير المسلمون بسيرته[615]». ويبدو أن الإمامية اتخذوا الحيطة لكل سؤال يمكن أن يوجهه إليهم معارضوهم. فعند السؤال عن الحكمة من الغيبة، يجيبون كالحكمة من وجود أربعة من الأنبياء على قيد الحياة «اثنان منهم في السماء وهما إدريس وعيسى، واثنان في الأرض هما: إلياس والخضر، وإن ولادة الخضر كانت زمن إبراهيم[616]» ثم ليس بالضرورة أن يكون أمر الغيبة مفهوما لأنه من معجزات الله، ومن الأسرار الربانية: كالحكمة من تقبيل الحجر الأسود مع أنه حجر لا يضر ولا ينفع، وكالحكمة من عدد الركعات في الصلوات[617].

وكان الإمام الصادق حين يسأل عن الحكمة من الغيبة يجيب: «لا ينكشف وجه الحكمة إلا بعد ظهوره، كما لم يكشف وجه الحكمة لموسى حين خرق صاحبه السفينة، وحين قتل الغلام، وحين أقام الجدار إلا وقت افتراقهما. ثم ذكر الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾[618] (المائدة، 101). ولعل أبلغ تعليل لحكمة الغيبة ما ينسب إلى الإمام الرضا حين قال: «لكي لا يكون في عنقه (المهدي) بيعة لأحد الحكام إذا قام بالأمر[619]».

وقد صنف الإمامية كتبا عديدة أحصوا فيها كل ما يتصل بالمهدي من الأحاديث النبوية. ويعد الصدوق (ت 381) والطوسي (ت 460) والمجلسي (ت 1111 هـ) من أشهر من ألفوا وجمعوا أخبار المهدي. وقد قام الشيخ محسن الأمين في الجزء الرابع من كتابه أعيان الشيعة بجمع أحاديث المهدي عند أهل السنة، التي يوافق مضمونها ما يذهب إليه الإمامية[620].

615 – صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص 411.

616 – آل كاشف الغطاء: **أصل الشيعة وأصولها**، مرجع سابق، ص 111.

617 – المرجع نفسه، ص 112.

618 – صبحي: **نظرية الإمامة**، مرجع سابق، ص 413.

619 – صبحي: **نظرية الإمامة**، مر. ع سابق، ص 413.

620 – جواد مغنية: **الشيعة والتشيع**، مرجع سابق، ص 95.

وتجنبا للإطناب، ولدواعي منهجية هذا البحث، لن يكون بمقدورنا سرد كل الأحاديث التي رويت في المهدي، لأن ذلك سيبعدنا عن غرض هذه الدراسة. وإنما نكتفي بعرض بعض الأحاديث التي يرى الإمامية أنهم وأهل السنة متفقون حولها[621].

أولا، قال رسول الله: «إنا أهل البيت اختار الله لنا الآخرة على الدنيا، وأن أهل بيتي سيلقون بعدي بلاء شديدا وتطريدا، حتى يأتي قوم من قبل المشرق معهم رايات سود فيسألون الخير فلا يعطونه، فيقاتلون، فينتصرون، فيعطون ما سألوا، فلا يقبلونه حتى يدفعونها إلى رجل من أهل بيتي فيملأها «قسطا كما ملأت جورا».

ثانيا، قال رسول الله: «يكون في أمتي المهدي، أن قصر فسبع وإلا فتسع، تنعم فيه أمتي نعمة لم تنعم بمثلها قط، تأتي أكلها ولا تدخر منه شيئا، والمال يومئذ كدوس فيقول الرجل: «يا مهدي أعطني، فيقول خذ».

ثالثا، قال رسول الله: «المهدي منا أهل البيت».

رابعا، قال رسول الله: «المهدي من ولد فاطمة».

خامسا، قال رسول الله: «نحن بني عبد المطلب سادة أهل الجنة، أنا وحمزة وعلي وجعفر والحسن والحسين والمهدي».

سادسا، قال رسول الله: «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث الله رجلا من أهل بيتي بواطئ اسمه اسمي، واسم أبيه اسم أبي[622]، يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا».

سابعا، قال رسول الله: «لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي».

ثامنا، قال رسول الله: «يلي رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي ولو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يلي».

621 – المرجع نفسه، ص 95-96

622 – وينطق الإمامية هذا اللفظ "إبني" بدلا من أبي، حتى يوافق أبا المهدي الحسن العسكري.

وهكذا تكون المهدوية ركنا أساسيا في الإمامة وترمي إلى تحقيق المراحل الآتية:

1 – تأكيد سنيتها وحقيقتها الإسلامية بإسناد عدد من الأحاديث والأخبار إلى النبي والأئمة، وأن إنكارها هو إنكار لقوله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه، ما نهاكم عنه فانتهوا﴾[623](الحشر، 7).

2 – حصر وجودها في العترة النبوية خاصة، في صلب الأئمة الإماميين. وبذلك يبطل الإمامية ادعاءات كل الفرق الأخرى في المهدي، ويحددون مهمة عودته بحديث نبوي يقول: «فالمهدي رجل من عترتي يقاتل على سنتي كما قاتلت على الوحي[624]».

3 – إضفاء الشرعية على عقيدة الإمامة في زمن الغيبة، حتى لا يفتر إيمان المؤمنين بها. ولهذا يبعد عنها الإمامية كل طبيعة اجتماعية أو سياسية أو ظرفية. يقول الشيخ المظفر «ليست فكرة المهدي «بالفكرة المستحدثة (عند الشيعة) دفع إليها انتشار الظلم والجور، فحلموا بظهور من يطهر الأرض من رجس الظلم، كما يريد أن يصورها بعض المغالطين غير المنصفين. ولولا ثبوتها (فكرة المهدي) عن النبي على وجه عرفها جميع المسلمين، وتشبعت في نفوسهم واعتقدوها، لما كان يتمكن مدّعو المهدية في القرون الأولى كالكيسانية والعباسيين وجملة من العلويين وغيرهم، من خدعة الناس واستغلال هذه العقيدة فيهم طلبا للملك والسلطان[625]».

د– المهدوية عند ابن تومرت

يظهر مما سبق أن "المهدوية" عند أهل السنة، ضرورة تاريخية اجتماعية لإصلاح الدين والأمة، أما عند الشيعة الإمامية فهي ضرورة عقدية ومذهبية كذلك، لأنها من صميم العقيدة ومن مقومات مذهب الإمامية الإثني عشرية. ويجب الاعتقاد بها كما يعتقد المؤمن بكل ما شرعه الله لعباده. فما هو تصور ابن تومرت لها؟

623 – جواد مغنية: **الشيعة والتشيع**، مرجع سابق، ص 97.

624 – محسن عبد الناظر: **مسألة الإمامة**، مرجع سابق، ص 510.

625 – الشيخ رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، ص 77.

لم يعمل ابن تومرت على إبراز حقيقة المهدوية الدينية، بل سلك في ذلك الطريقة نفسها التي سلكها في العصمة، حين تحدث عن الدواعي والأسباب المؤدية إلى ظهور المهدي، وبخاصة تلك التي ترمي إلى استعادة حقيقة الدين والعدل بين الناس، وأن ذلك لا يحققه إلا المهدي،[626]. ونلحظ على دواعيه لظهور المهدي أنها تسير على خطى أهل السنة، لأن الأسباب الموجبة لظهور المهدي اجتماعية بالدرجة الأولى[627]، وتعني اختلال الأحوال، ومآل الأمور إلى غير أهلها. وهذا الوضع يعبر عنه بآخر الزمان وبعلامات الساعة.

فالمهدي عند ابن تومرت، إذن، مصلح، ومقوم للاعوجاج، منتظر الظهور. ورؤيته هذه تساير بلا شك المعتقدات الشعبية الشائعة التي تستعمل لمقاومة اليأس وإحياء الأمل، وانتظار معجزة من السماء. وفي الوقت نفسه يستند إلى هذه المعتقدات لكي يؤكد حقيقة المهدي، ثم يجعل منها محورا لصحة العقيدة: إذ يقول: «إن المهدي معلوم في العرب والعجم، والبدو والحضر، وأن العلم به ثابت في كل مكان، وفي كل ديوان، وأن ما علم بضرورة الاستفاضة قبل ظهوره يعلم بضرورة المشاهدة بعد ظهوره، وأن الإيمان به واجب، وأن من شك فيه كافر[628]».

ويتضح من هذا أن تصور ابن تومرت للمهدوية يختلف تماما عن الإمامية، فهي عندهم من صميم العقيدة، ويتوقف على وجودها استمرار عقيدة الإمامة في الإيمان بالمنتظر، حين تعذر استمرارها في الواقع المشحون بالحروب والقهر السياسي، ومن هنا يسوغ الإمامية عقيدتهم في المهدي بالسنة النبوية الثابتة، التي تجعل سوء أحوال المجتمع المتصفة بالجور وغياب العدل من الأسباب الداعية لظهورها[629]، كما يؤكدون أنها تدخل في باب ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه، ما نهاكم عنه فانتهوا﴾ كما رأينا.

وإذا كانت مهمة المهدي عند الإمامية الاثني عشرية مهمة عقدية ومذهبية، وعند أهل السنة مهمة نفسية تربوية، فإن مهمتها عند ابن تومرت مهمة سياسية؛ فالمهدي يمثل الحاكم الكامل الذي ينبغي على الأمة أن تؤمن به لكي يقودها إلى العزة، وهو وحده القادر على ذلك، لأنه

626 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 238.

627 – قارن الدواعي الكامنة وراء ظهور المهدي التي أوردها ابن تومرت مع علامات ظهور المهدي التي أوردها السلمي أعلاه.

628 – المرجع نفسه، ص: 238.

629 – رضا المظفر: **عقائد الإمامية**، مرجع سابق، ص: 77.

«معصوم فيما دعا إليه من الحق، لا يجوز عليه الخطأ فيه، وأنه لا يكابر، ولا يضاد، ولا يدافع، ولا يعاند، ولا يخالف، ولا ينازع وأنه فرد في زمانه، صادق في قوله[630]».

وتأكيد هذه المكانة كونه وحده المؤهل أن يزيل الغمة عن الأمة التي فرضها عليها الطغاة. وبهذا الصدد يقول عن مهمة المهدي: «إنه يقطع الجبابرة والدجاجلة، وأنه يفتح الدنيا، شرقها وغربها، وأنه يملأها بالعدل كما ملئت بالجور، وأن أمره قائم إلى أن تقوم الساعة[631]».

فمهمة المهدوية، إذن، مهمة سياسية حضارية تقوم على قطع دابر من كان سببا في ضعف الأمة، وضياع حدود الله والعدل بين الناس، ويتم ذلك عن طريق تحريرها مشرقها ومغربها من الطاغوت والدجالين. تلك كانت المنهجية لتحقيق التفاف الناس حول المهدي والإيمان بمشروعه وطاعته دون مواربة.

والواقع أن مثل هذه المنهجية وما شابهها تتكرر في التاريخ الإنساني وتاريخ الشعوب من أجل تحقيق الطموح وإحداث التغيير المأمول. نراها تتكرر في التجارب الإنسانية بمظاهر وشعارات مختلفة، لكنها ترمي إلى غاية واحدة، وهي تحقيق العدل والرخاء والأمن والأمان. ولعل هذا ما جعل أحد الأنثروبولوجيين الألمان يرى في حركات التحرير المعاصرة، خاصة في الشعوب المستعمرة، حركات مهدوية ببعدها الميتافيزيقي، وليس مجرد حركات ذات بعد اجتماعي اقتصادي فقط[632].

وقبل هذه الحركات التحررية بقرون كان ابن تومرت، قد عرف كيف يصوغ نظرية الإنسان الكامل، التي تقوم على عاتقه مهمة إعادة بناء الأمة والدولة، بعد الانحطاط الذي أصاب كلا من العقيدة والمجتمع، ويصور لنا هذا الانحطاط تصويرا عميقا، قصد تهيئة الأذهان لقبول فكرة الحاكم المخلّص من هذه الأوضاع فيقول: «انقلبت الحقائق، وعطلت الأحكام، وفسدت العلوم، وأهملت الأعمال، وماتت السنن، وذهب الحق، وارتفع العدل، وأظلمت الدنيا بالجهل والباطل، واسودت بالكفر والفسوق والعصيان وتغيرت البدع والأهواء». أما عن انحطاط المجتمع فيقول: «وامتلأت (الحياة الاجتماعية) بالجور

630 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 238–239

631 – المرجع نفسه، ص: 239

632 - WILHEM E, MUHLMAN. ***Messianismes révolutionnaires du Tiers monde,*** E Gallimard, Paris, 1968. p. 13-18

والظلم والهرج والفتن، وامتد الأمر على ذلك ودام. وعُدم الناصر والقائم بالحق، وغلب أهل الباطل، واستولوا حتى انتهوا بالباطل والجور إلى شأو المطالب». قبل أن يؤكد أن لا أحد يملك القدرة على علاج الأحوال، إلا من هيأه الله واختاره لذلك، وأيده بنصر من عنده، وهو: «المؤيد المنصور القائم بالحق بعد ذهابه وانهدامه، والناصر لدين الله بعد إماتته وتعطيله، والقائم بالعدل في الدنيا حتى يملأها، والمظهر للحقائق بعد تعطيلها[633]».

إن أحوال العقيدة والتردي في مهاوي الفساد والمنكر هي المقدمة الضرورية لظهور المهدي ولذلك فهو رجل استثنائي يأتي «في زمان الغربة». وأهليته للحكم مدد من الله، إذ خصه بالفضل كله «بما أودع فيه من معاني الهداية، ووعده قلب الأمور عن عاداتها، وهدمها بهدم قواعدها، ونقلها إلى الحق بإذن الله، حتى تنتظم الأمور على سنن الهدى، وتستقيم على منهاج الحق، وينهدم الباطل من قواعده، وتنهدم بانهدام فروعه، ويثبت الحق من أصله، وتثبت بثبوت فروعه[634]». يعتقد أن هذه الأماني التي حملها إلى الأمة قابلة للتحقق، لأنها وعد الله الذي قطعه له، وقد عبر عن ذلك بقوله: «هذا ما وعد الله تعالى للمهدي، ووعده الحق لا يخلفه[635]».

مما لا شك فيه أن ابن تومرت كان مبتكرا في أسلوب الثورة على الأوضاع القائمة، حين لم يترك أية فرصة لخصومه لكي يتهموه بالخروج عن إجماع الأمة، فاهتدى إلى إضفاء صبغة الشريعة الإلهية على حركته، كي لا يتقيد بما تقيد به يوسف بن تاشفين، الذي قدم الولاء لبني العباس، الذين اعتبروا الإمامة حقا وراثيا لهم، أو الفاطميين الذين اعتبروا إمامتهم حقا كان مغتصبا فاسترجعوه. أما ابن تومرت فلم يدّع الإمامة إلا بوصفه المهدي الذي خصه الله بالهداية، ولهذا تراه يوظف الأحاديث النبوية الدالة على ظهور المهدي بمهارة، مبينا أن زمانه آخر الزمان، وأن مكانه المغرب الأقصى، وأن نسبه من ذرية فاطمة[636].

فالمهدوية إذن تمثل، عند ابن تومرت، الشرعية الثورية، في مقابل الشرعية السياسية التي كان المرابطون قد اكتسبوها. فما أهمية هذه الشرعية من الناحية العملية؟ إنها تضمن بلا شك طاعة الأمة له ولتعاليمه، بل تصبح تلك الطاعة واجبة، لأنه لا يستطيع أن يفرض

633– ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق ص 233

634 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق ص 234

635 – المرجع نفسه، ص: 234

636 – المرجع نفسه، ص 250 وما بعدها. ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 75–76. كما يمكن العودة إلى فقرة «أسلوب ابن تومرت في الدعوة إلى الثورة»، في الفصل الرابع من هذه الدراسة.

أية واجبات على الأمة نحو الإمام في غياب الشرعية. ولذلك حين أعلن أنه المهدي، وبايعه أصحابه على ذلك[637]، حدد واجب الأمة نحو المهدي قائلا: «فالعلم به واجب، والسمع، والطاعة له واجب، وإتباعه والاقتداء بأفعاله واجب، والإيمان به والتصديق به واجب على الكافة، والتسليم له واجب، والرضا بحكمه واجب، والانقياد لكل ما قضى واجب، والرجوع إلى علمه واجب، وإتباع سبيله واجب، والاستمساك بأمره حتم، ورفع الأمور إليه بالكلية لازم». [638]

أن هذه الواجبات التي يحددها ابن تومرت نحو الإمام المهدي يترتب عنها حقوق للأمة، وهي نيل السعادة، ولذلك تراه يحدد هذه الحقوق بقوله: «وبموافقته (أي المهدي) تنال السعادة، وبطاعته تنال البركات، وفي مسابقة الناس إلى ما يحبه مسابقة إلى ما يحبه الله ورسوله[639]».

وهكذا استطاع ابن تومرت أن يضع أركان الإمامة التي يسرت له وضع أسس الدولة الموحدية. وقد كان بارعا في الاقتباس والانتقاء، ولم يكن مقلدا لأحد أو متبنيا لطريقته، أو منتصرا لمذهبه، بل درس عقلية الأمة، عامتها وخاصتها، وعرف طبعها بسبر أغوارها، أو كما يقال بلغتنا المعاصرة كان خبيرا بسيكلوجية القيادة. وقد اكتشف من خلال تفقهه وتفقيهه قابلية توظيف العقيدة الإسلامية، بل قدرتها على الاستجابة لمسايرة التطورات الحادثة. وقد استشعر في نفسه القدرة على ذلك، فعمل على تحقيق توحيد الألوهية بنشر الأصول، وتوحيد الأمة بإرشادها إلى سبل تحقيق العدل، وتوحيد القيادة تحت راية العصمة والمهدوية.

637 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 76.

638 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 234.

639 – المرجع نفسه، ص: 235.

الفصل السابع

من الدعوة إلى التعبئة، أو تنظيم حزب الموحدين

«احذروا الفرقة، واختلاف الكلمة، وشتات الآراء، وكونوا يدا واحدة على عدوكم».

من وصايا ابن تومرت

أن الأساس العقدي، أو النظري، ضروري لأي حركة سياسية، ولكن قد لا تستطيع تلك الحركة بلوغ مراميها وغاياتها، أن لم تنشيء لنفسها قواعد تنظيمية تتكفل بإعداد الأرضية من أجل اتخاذ القرار السياسي الملائم، وضمان تنفيذه بفعالية، وحماية نتائجه من أي انحراف أو ادعاء، كي لا يتحول قادة الحركة إلى مجرد مغامرين من أجل الاستيلاء والسيطرة على الحكم.

وكذلك كان الحال بالنسبة إلى ابن تومرت، الذي انتهى إلى إنشاء حركة الموحدين، ووضع لها أسسا تنظيمية، وحدد لها أهدافها، وقد نظم أنصاره تنظيما وظيفيا هرميا، وبفضله استطاع خلفه تأسيس أكبر دولة إسلامية في المغرب الإسلامي، بل أول دولة مغاربية موحدة في تاريخ هذه المنطقة. عبّر عن ذلك ابن خلكان بقوله: «لم يفتح (ابن تومرت) شيئا من البلاد، وإنما قرر القواعد ومهدها، ورتب الأحوال ووطدها[640]».

والسؤال الأساس الذي يفرض نفسه علينا، في هذا المقام، هو: متى بدأ ابن تومرت التفكير في تنظيم حزب الموحدين؟ وما هي الطرق التي سلكها من أجل تحقيق ذلك؟ وما هي طبقات هذا الحزب، وما دور كل طبقة من طبقاته، في الهيكل التنظيمي؟

640 – ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، مرجع سابق، ص 55.

أولا: بداية التفكير في التنظيم

بحثنا وناقشنا في فصل شخصية ابن تومرت ما قيل عن نيته الإطاحة بدولة المرابطين، وتوسله إلى الغزالي ليدعو له بذلك. وما قيل عن الغزالي من أنه تنبأ له بإقامة الدولة، وأن هذا كله، وجد في كتاب من كتب أهل البيت، الحاوي لأسرار المستقبل يسمى «الجفر»[641].

وإذا تركنا التأكد من هذه الوقائع للمؤرخين، فإننا لا نجد في ما توافر لدينا من مصادر ما يدل دلالة كافية على بداية الإعداد المنظم، من أجل الإطاحة بدولة المرابطين، إلا ما أشيع عنه بشأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث ما حل. وهي وظيفة مشتركة بين كل الفقهاء وليست وقفا على من يدعو إلى إقامة الدولة.

قبل مرحلة بجاية، لم نعثر على قائمة محددة لأصحاب ابن تومرت، بمفهوم النصرة والتأييد لأغراض سياسية، إلا ما ذكره صاحب المقتبس من كتاب الأنساب، من أنه كان له أنصار في الديار المصرية والشامية، وذكر أسماء واحد وخمسين منهم. وقال أنهم من أعيان البلد[642]. غير أن صاحب المقتبس لا يذكر شيئا عن استمرار هذه العلاقة بعد استقراره في المغرب. ولم نعثر على أي أثر لهؤلاء الأصحاب في التنظيمات الموحدية اللاحقة، أو رسائل موجهة إليهم. ثم أن ابن القطان، وهو من أنصار الموحدين، لا يشير إلى دور هؤلاء الأصحاب في مصر. خاصة أثناء تعرض ابن تومرت للأذى في الأسكندرية، حين قام كالمعتاد يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر[643].

وعلى هذا نعتقد بأن ابن تومرت لم يكن يفكر في حزب الموحدين في هذه المرحلة المتقدمة. وهو ما يمكن أن نفهمه أيضا من عبارات صاحب كتاب المقتبس التي تقول عن أصحابه في مصر: «آخوه في الله تعالى، وعظموه في سائر البلاد المصرية، وكانوا له مثل أعضائه وجسده، سامعين لقوله، مجيبين لأمره، مؤمنين به، مختارين صحبته، مؤثرين لحقه[644]». فهي عبارات لا تدل دلالة كافية على أن هؤلاء الأصحاب قد آمنوا

641 –البيدق، **كتاب أخبار المهدي**، مرجع سابق، ص 56. المراكشي، **المعجب**، مرجع سابق، ص 265 ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، مرجع سابق، ج5، ص 48 ابن عذاري البيان، مرجع سابق، ج 4، ص 59.

642 – **المقتبس من كتاب الأنساب**، ضمن **كتاب أخبار المهدي** للبيدق، مرجع سابق، ص 30–32.

643 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص 38–39.

644 – **المقتبس من كتاب الأنساب**، **ضمن كتاب أخبار المهدي** للبيذق، مرجع سابق، ص 31

به إماما مهديا، فلو كان الأمر كذلك، لقال: «بايعوه» وليس «آخوه»، أما الطاعة التي تحدث عنها فهي طاعة التابعين للفقيه العالم لا غير. ويجوز لنا أن نعتقد بأن مرحلة بجاية كانت من أهم مراحل التفكير العملي في الإعداد لإقامة الدولة. ذلك أنه حدث في هذه المدينة أمران يمكن أن يكونا قد غيرا مجرى الأمور كلها:

أولهما: أن ابن تومرت حين نزل بجاية، وراح يغير المنكر إلى أن أغضب سلطانها الحمادي فتآمر عليه[645]، ولم ينج من مؤامرته إلا باللجوء إلى قرية ملالة الواقعة في غرب بجاية بحوالي 10 كلم. هناك حظي بحماية سكانها الذين ردوا عنه جيش الملك الحمادي. وصف ابن خلدون ملالة وموقف سكانها من ابن تومرت فقال: «وبها يومئذ بنو ورياكَل من قبائل صنهاجة، وكان لهم اعتزاز ومنعة، فآووه، وأجاروه، وطالبهم السلطان صاحب بجاية بإسلامه إليه، فأبوا وأسخطوه[646]».

وقد استنتج ابن تومرت من هذه الحادثة، بلا شك، أن أي قضية إذا أريد لها النجاح ينبغي لها الحماية، وأفضل حماية هي جمهور الأمة، والأمة تستجيب للأفكار العظيمة، ثم أن السلاطين يقهرون الأفراد، وأما الجمهور فلا حول لهم عليهم ولا قوة، إذن فالاحتماء بالجمهور هو السبيل إلى تحقيق المرامي.

وثانيهما: أنه أثناء مقامه في ملالة التقي شخصا، كان له بمثابة الذراع الأيمن في إنفاذ أفكاره وخططه. هذا الشخص هو عبد المؤمن بن علي الكومي، خليفته فيما بعد، وتختلف الروايات حول هذا اللقاء[647]، وأهمها رواية البيذق التي تفيد إن عبد المؤمن كان في طريقه إلى المشرق من أجل الحج وطلب العلم، فأطلعه ابن تومرت على أن ما «يريد اقتباسه بالمشرق قد أتاه بالمغرب[648]». ويرى المؤرخ الفرنسي لوتورنو أن اللقاء بين الرجلين تم من غير تدبير ولا سابق علم، وأن هذا ما يذهب إليه أغلب المؤرخين[649]».

645 – انظر ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص 41– 42 ، ابن خلدون: **العبر**، ج 6، مرجع سابق، ص 467.

646 – المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

647 – انظر هذه الروايات في: المراكشي، **المعجب**، مرجع سابق، ص 265–266

648 – البيدق: **كتاب أخبار المهدي**، مرجع سابق، 55–57.

649 – روجي لوتورنو: **حركة الموحدين بالمغرب**، مرجع سابق، ص 24.

ويستفاد من مختلف الروايات أن ابن تومرت احتفظ بعبد المؤمن ليس لنباهته العلمية فقط، وإنما لما توسم فيه من قدرة على القيادة وبناء الدولة. ويروي البيذق أن ابن تومرت أطلع عبد المؤمن على غرضه، ثم قال له: «لا يقوم الأمر الذي فيه حياة الدين إلا بعبد المؤمن بن علي سراح الموحدين». وحين سمع عبد المؤمن هذا الكلام بكى، وقال له: «يا فقيه، ما كنت في شيء من هذا، إنما أنا رجل أريد ما يطهرني من ذنوبي» فأجابه ابن تومرت: «إنما تطهرك من ذنوبك صلاح الدنيا على يديك[650]». وقد أورد معنى هذا الحوار المراكشي بدوره في **المعجب**[651]. ويمكن أن يُفهم من هذا الحوار أن فكرة إنشاء حزب الموحدين وإقامة الدولة كانت موجودة من قبل عند ابن تومرت. لكن الإعداد لتنفيذها بدأ على الأرجح في ملالة، وكان الحدثان السابقان وراء عزمه على تنفيذ أفكاره، ومنذ هذه اللحظة، سيحث الخطى نحو المغرب، وأثناء الطريق ينتقي قائدا آخر من قادته، وهو أبو محسن البشير الونشريسي (تـ 524) الذي سيضطلع بمهمة المخابرات.[652] وهكذا بدأت القيادة تتكون، والدعوة تؤتي ثمارها. وقد نهج في ذلك طرقا سيكولوجية وإعلامية وتنظيمية دقيقة.

1. التأثير السيكولوجي

يتمثل هذا التأثير فيما نشر عن ابن تومرت من كرامات تصل حد المعجزات. خاصة أثناء رحلة العودة من المشرق، حيث تبدأ هذه الكرامات من المرْكَب الذي استقله من الإسكندرية إلى طرابلس حسب ابن خلدون[653]، أو إلى المهدية حسب المراكشي وابن خلكان وغيرهما[654].

650 – البيدق: **كتاب أخبار المهدي**، مرجع سابق، ص: 56.

651 – انظر المراكشي، **المعجب**، مرجع سابق، ص: 266.

652 – أشرنا فيما تقدم عند كلامنا عن واقعة «التمييز» إلى اصطناع البشير البلاهة والدروشة، بإيعاز من ابن تومرت، من أجل القيام بمهمة المخابرات وجمع المعلومات عن قبائل مصمودة. وبعد ذلك أضفى طابع المعجزة على عمل البشير، حين ظهر ذات صباح وكأن الله قد شفاه من كل شيء، وملأ قلبه بالعلم وبأسرار الموحدين، فطلب منه ابن تومرت أن يميز بينهم وبين المنافقين، ففعل. وتم القضاء على كل المعارضين، وأصبح الناجون منقادين انقيادا تاما لابن تومرت. انظر في ذلك **المقتبس من كتاب الأنساب**، ضمن كتاب **أخبار المهدي** للبيذق، ص: 27، 28، 33، 36، وانظر **الحلل الموشية** لمؤلف مجهول، ص: 87، 88، 93، 95، وابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ج 2، ص: 113 – 116، ابن خلدون، العبر، ج 6، ص: 471. وابن الأثير، **الكامل**، ج 8، ص: 298–297، وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 5، ص: 52–53، والسلاوي الناصري، **الاستقصا**. . .، ج 2، ص: 88–89.

653 – ابن خلدون: **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص: 466.

654 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص: 63، ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، مرجع سابق، ص: 46.

يروي ابن القطان هذه الكرامة بأن ابن تومرت راح يغير المنكر على ظهر السفينة، التي أقلته من الإسكندرية، فلم يطعه ركابها، بل هموا بإلقائه من المركب «فهاج عليهم البحر وكادوا يغرقون[655]». أما رواية المراكشي فتقول: «إنه استمر على عادته في السفينة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى أن ألقاه أهل السفينة في البحر، فأقام أكثر من نصف يوم يجري في ماء السفينة لم يصبه شيء[656]»، فعظم في أعين الركاب، فانصاعوا لأمره بالمعروف.

ومن الكرامات المنسوبة إليه كذلك، ما رُوي عن لقائه بعبد المؤمن بن علي. فقد ذكر البيذق هذا اللقاء على أنه من كرامات ابن تومرت، حيث راح ذات يوم، وهو جالس في المكان الذي اعتاد أن يجلس فيه تحت شجرة خروب العجوز بملالة، يقول: «الحمد لله الذي أنجز وعده، ونصر عبده، وأنفذ أمره»، إلى أن قال موجها كلامه إلى طلبته: «قد بلغ وقت النصر، وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم. يصلكم غدا طالب طوبي لمن عرفه، وويل لمن أنكره[657]» فبقي الناس حيارى من هذه البشارة. غير أن الأمر انجلى في الغد، حين وصل عبد المؤمن إلى المسجد، فسأله ابن تومرت: «ما اسمك يا فتى؟ فقال: عبد المؤمن، فقال له المعصوم، وأبوك علي، فقال: نعم، فتعجب الناس من ذلك، فقال له يا شاب من أين إقبالك؟ فقال له: من نظر تلمسان من ساحل كومية. فقال له المعصوم: من تاجرا أو لا؟ فقال له: نعم، فزاد الناس تعجبا[658]». ويذكر ابن خلكان أنه طالع في بعض كتب المغاربة أن ابن تومرت كان يعلم علم المستقبل بواسطة كتاب يسمى الجفر، الذي يحوي علوم أهل البيت. وفي هذا الكتاب عرف أن قائد دعوته وخليفته اسمه: عبد المؤمن، وأن المكان الذي «يكون مقامه بموضع من المغرب يسمى باسم هجاء حروفه: ت.ى.ن.م.ل.[659]». ويسجل البيذق أن ابن تومرت كان يخبر عن أشياء فتحدث كما أخبر عنها، فيزداد الناس تعلقا وافتتانا به، والإيمان بدعوته[660].

655 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 39.

656 – المراكشي: **المعجب**، ص: 263–264، وانظر أيضا ابن الأثير، **الكامل** في التاريخ، ج8، ص: 294 ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج5، ص: 46.

657 – البيدق: **كتاب أخبار المهدي**، مرجع سابق، ص: 53.

658 – المرجع نفسه، ص: 55–56

659 – ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، مرجع سابق، ج 5، ص: 48. المراكشي، **المعجب**، مرجع سابق، ص: 256. الناصري، **الاستقصا**، ج 2، ص: 81.

660 – مرجع سابق، ص: 284.

هل كانت هذه الأفعال، وغيرها كثير، كرامات فعلا، أم كانت حيلا سحرية كتلك التي يشتهر بها إلى الآن سكان منطقة سوس، أو معلومات اجتمعت عنده بواسطة مخابراته فوظفها توظيفا سياسيا ناجحا، أو دعاية الأنصار لزعيمهم من أجل رفعه إلى مستوى فوق البشر العاديين، وهي مسألة مازالت سائدة إلى اليوم، في سيكولوجية القيادة، خاصة لدى الشعوب التي لها قابلية الإيمان بالخوارق؟

كل هذه الاحتمالات قائمة ولكننا لسنا بصدد دراسة طبيعتها، وإنما يهمنا معرفة أثرها في الأنصار من أجل تحقيق الهدف السياسي الذي حدده ابن تومرت لنفسه ولحركته. ومن أجل هذا، أيضا، لم يكن يرعوى عن اللجوء إلى بعض الحيل المنافية لأبسط قواعد الشرع والأخلاق في سبيل تأكيد صحة فتاواه السياسية، كتلك التي سبقت الإشارة إليها في فصل سابق حين دفن بعض أصحابه عقب هزيمة عسكرية، ولقنهم ما يجيبوا به إذا سئلوا عن وعد المهدي لهم، بأن كل ما وعدهم به حق.[661]

وهكذا استطاع ابن تومرت أن ينشئ حول شخصه أساطير ترسم حول اسمه هيبة ورهبة، وتجعل التضحية في سبيله مكرمة وفوزا، وهي ظاهرة تتكرر في كل العصور، بطريقة أو بأخرى من قبل بعض الحكام الذين يقدمون أنفسهم كأشخاص مقدسين، أو من متزعمي الانقلابات العسكرية في عصرنا، بل من كل مستبد بالعباد والبلاد، بشرط أن يتقن استغلال معطيات عصره وذهنية الشعب وسيكولوجيته. وكان ابن تومرت بارعا في ذلك في زمانه كما نعتقد.

ويحق لنا أن نعتقد كذلك بأن المؤثرات السيكولوجية لم تكن وحدها وراء نجاحه، بل كان هنالك أيضا تأثير الدعوة التي بدأها منذ نزوله إلى أرض المغرب عائدا من المشرق.

2. الدعاية الإعلامية

استغرقت رحلة العودة من المشرق إلى تينملل بين خمس سنوات وعشر سنوات، فابن خلكان يذكر أن ابن تومرت نزل في مدينة المهدية سنة 505 هـ[662]، في حين يذكر ابن أبي زرع، أن رحلته عن بلاد المشرق كانت «في أول يوم ربيع الأول المبارك من عام

661 – ابن أبي زرع: ترجمة المهدي ضمن كتاب **أعز ما يطلب**، نشرة لوسياني، مرجع سابق، ص 51-52.
662 – ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، مرجع سابق، ج 5، ص 46.

عشرة وخمسمائة[663]». وإذا كان الاختلاف يسود بين المؤرخين، في تاريخ بدء رحلة العودة من المشرق، فإن الاتفاق حاصل بينهم فيما يتعلق بتاريخ البيعة، فقد تمت سنة أربع عشرة وخمسمائة أو خمس عشرة وخمسمائة[664].

ومهما يكن من اختلاف، في مدة رحلة العودة، أهي عشر سنوات أم خمس، فإنها فترة كافية لنشر أفكاره، وشيوع شهرته، وكسب المحبين له والمؤيدين لآرائه والانتصار لها. بين ابن القطان شيوع شهرته فقال: «كان (ابن تومرت) لا يراه أحد ولا يسمع به إلا شرب حبه، رضي الله تعالى عنه، وألبسه رداءه، وصير جميع الخلائق به أحباءه وأوداءه[665]».

ومن جانب آخر، إذا أخذنا برواية ابن القطان، في موضوع لقاء عبد المؤمن بابن تومرت، التي تزعم إن عبد المؤمن ذهب إلى ابن تومرت، في ملالة، موفدا من قبل زملائه في رباط تلمسان من أجل دعوته إليهم ليخلف أحد شيوخهم الذي توفي[666]، فإننا نستنتج أن شهرة ابن تومرت كانت قد بدأت تعم البلاد المغربية، أو بالأحرى تحتضنها فئاتها المتنورة. ويؤكد المراكشي هذه الشهرة حين يصف مكانته في قلوب الناس أثناء حلوله مدينة تلمسان، فقال: «كان (ابن تومرت) قد وضع له في النفوس هيبة، وفي الصدور عظمة، فلا يراه أحد إلا هابه، وعظم أمره[667]»، ونتيجة لذلك كان يتصرف تصرف من لا يخشى سلطة، ولا يخاف أذى أمير. ووصف المراكشي أيضا هذا السلوك منه فقال: «لا يتعذر عليه مراد، ولا يمتنع عليه مطلوب، قد سخرت له الرعية، وذللت له الجبابرة[668]». وكان لا ينفصل عن مكان إلا بعد أن يستميل وجوه أهله ويملك قلوبهم، على حد تعبير المراكشي[669].

663 – ابن أبي زرع: ترجمة المهدي، ضمن كتاب **أعز ما يطلب**، ص: 39.

664 – ابن القطان: **نظم الجمان في أخبار الزمان**، مرجع سابق، ص: 74. ابن أبي زرع: **ترجمة المهدي**، مرجع سابق، ص: 43. ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، مرجع سابق، ج 5، ص: 53. ابن خلدون، **العبر**، مرجع سابق، ج 6، ص: 469.

665 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 22.

666 – المرجع نفسه، ص: 22–23.

667 – المراكشي، **المعجب**، مرجع سابق، ص: 269.

668 – المرجع نفسه، ص: 270.

669 – المرجع نفسه، ص: 270.

فكانت رحلته، إذن، استقصاء لأحوال الأمة، ودعوة إلى إحياء أصول العقيدة، وترسيخا لدعوته، واختبارا لمن يرى فيه القدرة على إنفاذ ما عزم القيام به. وفي المقابل نجد أن شهرته لا تسبقه إلى المدن فقط، وإنما تطير إلى قمم الجبال. من ذلك ما يذكره ابن خلكان حين قال: «أن أهل الجبل (ويقصد جبل الأطلس الأعلى بالمغرب الأقصى) تسامعوا بوصول محمد إليهم، وكان قد سار فيهم ذكره، فجاءوا من كل فج عميق وتبركوا بزيارته[670]».

فابن تومرت، إذن، قد خطط لرحلته لكي تكون استطلاعا وافيا لأحوال الأمة، وإعلاما بدعوته، واستخلاصا للنتائج الضرورية. فأدرك أن الشعب إذا وجد من يستحق القيادة منحه إياها، وتبنى أفكاره وحماها. وهذا ما حدث له في ملالة أمام ملك بجاية، وفي غيرها من المدن.

إضافة إلى ذلك، اكتشف أن القائد إذا كان نزيها، قنوعا، أمينا في قوله وعمله، هابته الخاصة قبل العامة. ولذلك كان الطريق مفتوحا إلى الإعداد والتنظيم العملي واختيار القيادة التي ستقود حركة الموحدين أو حزبهم.

ثانيا، تنظيم حزب الموحدين واختيار القيادة

حين استقر ابن تومرت في تينملل، وكان قد انتهى من رحلة العلم والدعوة، واقتنع بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ما لم يكن مدعوما بقوة الدولة، لا يعيد إلى الإسلام صفاءه، ولا إلى الأمة وحدتها. وهناك راح ينظم صفوفه لإنجاز هذه المهمة، ولا قدوة له في ذلك إلا النبي، وأحاط نفسه بقيادة تتكون من عشرة أنفار، وهم يساوون في العدد المبشرين بالجنة من قبل الرسول. وإذا تأملنا تشكيلة هؤلاء العشرة، الذين يطلق عليهم ابن القطان لفظ الوزراء[671]، نكتشف أن ثلاثة منهم من غير المصامدة. وهم عبد المؤمن بن علي، وأبو محسن البشير الونشريسي، وعبد الله بن يعلى بن ملوية الزناتي من منطقة تازة[672]. وكان السبعة الآخرون من مختلف بطون المصامدة، وهم إبراهيم الهزرجي،

670 – ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، مرجع سابق، ج 5، ص: 51.

671 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 74.

672 – انظر البيدق: **كتاب أخبار المهدي**، مرجع سابق، ص: 73، 75، 85، 122.

وأبو حفص عمر بن علي الصنهاجي الهنتاتي، جد الحفصيين سلاطين تونس بعد انهيار الدولة الموحدية، وأبو الربيع سليمان الحضرمي، وأبو عمران موسى بن تمارا، وأبو يحيى أبو بكر بن يجيت، وأبو عبد الله محمد بن سليمان، وأبو حفص عمر بن يحيى. والملاحظ أنه لا أثرا لذويه من إخوة أو أعمام في قيادته الأساسية[673].

ولم يكن من فضل هؤلاء إلا سابقتهم إلى الهجرة مع ابن تومرت، والإيمان بما كان يدعو إليه[674]. وقد اختار من بين هؤلاء عبد المؤمن خليفة له، وأميرا على الموحدين[675]، ولم يكن ذلك لمؤهلات عبد المؤمن القيادية واستعداداته فقط، وإنما لضمان جمع شمل قبائل مصمودة، وهو الخبير بطبائع الأمازيغ، كي لا يتحول التنافس بينهم على السلطة إلى صراع مدمر لها، كما هو معروف في تاريخ الأمازيغ السياسي، فتفشل ريحهم وتذهب دولتهم قبل البدء.

ومن حصافة ابن تومرت، أيضا، في القيادة، أن جعل البشير قائدا للمخابرات لأنه لن ينحاز إلا إليه. فهو لا تربطه عصبية مع أي قبيلة، وكلف في الوقت نفسه باقي العشرة باستمالة رؤساء القبائل إلى دعوته والذود عنها[676]. وحين انتهى إلى هذا المستوى من التنظيم، وكثر أنصاره رتب الموحدين طبقات في نظام لم تسبق إليه أي حركة سياسية في المغرب الإسلامي حسب علمنا وتقديرنا.

– **طبقات الموحدين:** أن الطبقات المعنية لا تتعلق بمراتب الدولة ووظائفها الرسمية، وإنما تخص التنظيم السياسي الذي أوجده ابن تومرت، والذي يمكن أن نطلق عليه اسم المجالس والهيئات في مصطلحاتنا المعاصرة، بعد أن أخذت كلمة الطبقات دلالة أخرى. وقد امتازت حركة الموحدين، دون غيرها من الحركات، التي قامت في بلاد المغرب، بهذه الطبقات، وعلى أساسها قامت دولة الموحدين. غير أن ما يسترعي الانتباه منذ البداية، هو عدم وجود الاتفاق بين المؤرخين في عدد هذه الطبقات، فكتاب الأنساب

673 – انظر المرجع نفسه، ص: 32–33. ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 77 وما بعدها مع تعاليق المحقق مكي محمود علي.

674 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص: 275–276.

675 – المرجع نفسه، ص: 282.

676 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص: 275.

في معرفة الأصحاب يجعلها ثلاثة عشر، أهمها: أهل دار المهدي، وأهل الجماعة، وأهل خمسين، والمستدركون بعد التمييز، والقبائل وأهل الحزب[677]....، الخ.

أما ابن صاحب الصلاة (ت 594) فيجعلها ثمان طبقات وهي: أهل الجماعة، وأهل الحزب، وأهل خمسين، و أهل الدار، و أهل سبعين، و الحفّاظ، و طلبة الحضر، وأخيرا طلبة الموحدين[678]. في حين يجعلها ابن القطان أربعة عشر، منها: الجماعة أو العشرة، وأهل خمسين، وأهل سبعين، والطلبة، والحفاظ، وأهل الدار، وعد القبائل الموحدية طبقات مستقلة عن بعضها البعض، وفي الأخير أورد طبقة أخرى سماها أهل القبائل، وهي غير قبائل الموحدين[679]. ويستدرك أن أمر السبعين الذي ذكره اليسع[680] لا يعرفه ولا يراه صحيحا. والواقع أن طبقة أهل السبعين لم يرد ذكرها عند أي واحد من القدامى.

أما المراكشي فيذكر أن ابن تومرت صنف أصحابه طبقات، ولكنه لا يذكر إلا العشرة أو الجماعة، وأحيانا يسميها العشيرة[681]، ثم أهل خمسين، والقبائل، والطلبة[682]. ويشير ابن خلدون من جانبه إلى العشرة حين تكلم عن البيعة، قبل أن يذكر أن ابن تومرت «كان يسمى أصحابه الطلبة وأهل دعوته الموحدين، ولما تم له خمسون من أصحابه سماهم أيث الخمسين[683]».

وما وجب التنبيه إليه بشأن الطبقات، أن الرسائل المنسوبة إلى ابن تومرت لا تشير إلى هذه الطبقات، فرسالته المعروفة بالرسالة المنظمة، والتي أثبتها عمار طالبي في تحقيقه لكتاب «أعز ما يطلب» عنونها كما يلي: «إلى جماعة أهل التوحيد»، ولا يذكر شيئا بعد ذلك عن الطبقات[684]. وكذلك الأمر في الرسالة التي أثبتها ليفي بروفنسال في القسم الأول

677 – انظر **المقتبس من كتاب الأنساب**، مرجع سابق، ص: 29–32 إلى 48.

678 – ابن صاحب الصلاة: **المن بالإمامة على المستضعفين**، مرجع سابق، ص: 51، 119، 275.

679 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 28.

680 – اليسع بن عيسى بن حزم المتوفي سنة 575 له كتاب **المغرب في أخبار محاسن أهل المغرب**. انظر ترجمته في ابن القطان، **نظم الجمان**، بتعليق مكي محمود علي ص 30–29 الحاشية رقم 3.

681 – المرجع نفسه، ص: 29.

682 – قارن ما ورد في **المعجب**، ص: 275 وص 479–480.

683 – المرجع نفسه، ص: 275–276 و 478 وما بعدها.

684 – عمار الطالبي: مقدمة **أعز ما يطلب**، مرجغ سابق.

من كتاب أخبار المهدي، حيث تبتدئ كما يلي: «إلى جماعة الموحدين وفقهم الله[685]». أما الرسائل المنسوبة إلى الخليفة عبد المؤمن وبنيه، فإن صيغتها تكون في الأغلب كما يلي: «إلى الطلبة والموحدين و الأشياخ والكافة[686]» «وتضاف في بعض الأحيان عبارة الأعيان».

وما يمكن أن يستخلص من هذه الروايات، هو أن المؤرخين القدامى يتفقون على ذكر أهم الطبقات، خاصة العشرة، و أهل خمسين، و الطلبة، وقبائل الموحدين، ويسود الاختلاف بينهم في الباقي.

وقد اكتفى الدارسون المعاصرون، من جهتهم، بإعادة صياغة أسماء الطبقات كما أثبتها ابن صاحب الصلاة وابن القطان، فالمؤرخ عبد الله علي علام الذي قام ببحث الدعوة الموحدية، ثم الدولة الموحدية في عهد عبد المؤمن، لم يتابع تطور هذه الطبقات، ولم يميز بين الطبقات الأصلية التي أوجدها ابن تومرت وبين تلك التي ظهرت عقب تأسيس الدولة، بل راح يعيد ما قاله الأولون من تفضيل قبائل الموحدين على غيرها من القبائل التي تم فتحها وغزوها بقوة السلاح[687].

ويعرض المؤرخ الفرنسي شارل أندري جوليان لأربع طبقات، بشيء من التفصيل، وهي: أهل الدار، وأهل العشرة، ومجلس الخمسين، ومجلس القبائل. ثم يشير بعد ذلك إلى النظام الهرمي في الدولة الموحدية الذي يبدأ ب المحتسب وينتهي بالرماة ولا يذكر شيئا عن الطلبة. [688]

ولم يوفق المؤرخ رشيد بوروية، من جانبه، في كتابه «ابن تومرت»، في دراسة هذه الطبقات، بل كل ما قام به أنه اقترح علينا تقسيما جديدا للموحدين وهو:

685 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 275 وما بعدها.

686 – البيدق، كتاب **أخبار المهدي ابن تومرت** وابتداء الدولة الموحدية، مرجع سابق، ص: 08.

687 – انظر عبد الله علي علام: **الدعوة الموحدية بالمغرب**، مرجع سابق، فقرة نظام، الحكومة وطبقاتها، ص: 168 وما بعدها. الدولة الموحدية في المغرب في عهد عبد المؤمن بن علي، دار المعارف بمصر، 1971 فصل : طبقات الشعب، ص: 223 وما بعدها.

688 – شارل أندري جوليان: **تاريخ إفريقيا الشمالية**، مرجع سابق، ج2، ص: 132.

1 – تنظيم جماعة الموحدين ويشمل أهل العشرة، وأهل خمسين، وأهل سبعين.

2 – طبقات الموحدين، ويقصد بها تصنيف قبائل الموحدين[689].

أما روجي لوتورنو الفرنسي فلم يهتم إلا بثلاث طبقات هي أهل الخمسين والعشرة وأهل الدار[690].

ويمتاز المؤرخ ج.ف.ب. هوبكنز (Hopkins .P .F .J) بدراسته الجادة عن طبقات الموحدين التي صنفها كما يلي: أهل الدار، العشرة، الخمسون، السبعة أو السبعون، قبائل الموحدين، عبيد المخزن والطبالة، والرماة، المحتسبون، و المزاور، الغزاة، السكاكون، الجند، المؤذنون، الطلبة، أهل الحزب، النقباء والتطوير[691]، غير أن هوبكنز وقع في المزح بين طبقات حركة الموحدين وبين بعض هيئات دولة الموحدين، كما أنه جعل الطلبة في المرتبة الثالثة عشر، في حين كانت هذه على رأس هرم المجتمع الموحدي.

وبناء على أهمية طبقات الموحدين في إمامة ابن تومرت، نرى ضرورة تحليل بنيتها ودورها العقدي والسياسي، لكي نتعرف على اجتهاد ابن تومرت وأثره في مجال التنظيم الاجتماعي والسياسي، الذي قل ما نجد له مثيلا في كل الدول التي سبقته، ولن نتناول هيئات الدولة الموحدية التي برزت كضرورة تشريفية، أو إدارية، وإنما نكتفي بتناول تنظيم حزب الموحدين وطبقاته التزاما منا بطبيعة البحث.

أولا، أهل الدار: هي ليست طبقة سياسية بقدر ما لها من مكانة شرفية في خدمة ابن تومرت، وهي تتكون من تسعة عشر نفرا، حسب رواية كتاب الأنساب[692]، دون أن يحدد وظيفتهم الجماعية أو الفردية، باستثناء ثلاثة أعضاء منهم، كما تقدم ذكرهم من قبل صاحب كتاب الأنساب أعلاه.

689 – رشيد بورويبة: **ابن تومرت**، ترجمة عبد الحميد حاجيات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982، ص: 91 إلى 96.

690 – روجي لو تورنو: **حركة الموحدين بالمغرب**، مرجع سابق، ص: 39–40

691 – جون هوبكنز: **النظم الإسلامية في المغرب**، مرجع سابق، ص: 161 وما بعدها.

692 – **المقتبس من كتاب الأنساب**، مرجع سابق، ص: 29.

يؤكد ابن القطان وجود طبقة أهل الدار بقوله: «كان له (المهدي) رجاله يخدمونه في داره يسمون أهل الدار من أصحابه، ويختصون به في ليله ونهاره[693]»، لكن القائمة التي يوردها مبتورة بسبب تلف حدث في المخطوط. في حين نجد ابن خلكان يذكر زينب أخت ابن تومرت، بأنها كانت ممن يختص بخدمته[694]. وكان ابن خلدون قد أشار، فيما تقدم، إلى قيام أخته بإعداد طعامه.

ويجدر التنويه بأننا لم نعثر على مثل هذه الطبقة في أية حركة دينية إسلامية أو سياسية قبل ابن تومرت، أو بعده، وهو ما جعل المؤرخ هوبكنز يشبهها برجال الخاصية الملكية في الأزمنة الحديثة الذين يرتبطون بالحياة الخاصة للملك دون الحياة الرسمية[695].

وزيادة على هذا الدور، فإن من مهام هذه الطبقة أيضا، إحاطة «الزعيم» بكثير من صور الهيبة والوقار. وقد كان ابن تومرت كذلك، إذ يصف ابن القطان هيبته في النفوس فيقول: «عظم رضي الله تعالى عنه في أعين الموحدين، أعزهم الله تعالى، فكانوا يستحون عند لقائه رفع رؤوسهم نحوه حتى يأمرهم[696]».

ثانيا، **الجماعة أو العشرة:** لا يذكر كتاب الأنساب كلمة «العشرة» وإنما يكتفي بذكر «الجماعة»، وهو في ذلك منطقي مع نفسه، لأنه يورد اثني عشر اسما وليس عشرة[697] أما ابن القطان فيقول: «العشرة يعني أهل الجماعة[698]»، ويصفهم، بعد ذلك بأنهم وزراؤه، وبأنهم «العشرة المؤثرون الذين يقال لهم الجماعة[699]»، قبل أن يورد أسماءهم، وهي توافق الأسماء التي أوردها كتاب الأنساب، باستثناء اسمين أوردهما هذا الأخير في أهل الدار، وأهل الجماعة معا، وهما: عبد العزيز الغيغائي، وعيسى الصودي، ولا يردان عند ابن القطان، ولذلك تكون الأسماء عنده عشرة[700].

693 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 33.
694 – ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، مرجع سابق، ج 5، ص: 54.
695 – هوبكنز: **تاريخ النظم الإسلامية**، . . . ، مرجع سابق، ص: 162.
696 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 84.
697 – **المقتبس من كتاب الأنساب**، مرجع سابق، ص: 32-33.
698 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 28.
699 – المرجع نفسه، ص: 74.
700 – المرجع نفسه، ص: 77 وما بعدها

وكان لهؤلاء وظائف محددة يقومون بها، فعبد المؤمن هو صاحب الوقت(*)، كما كان يسميه ابن تومرت نفسه، وكان من أقرب مستشاريه، وكلف البشير الونشريسي بمهمة المخابرات والتمييز، وسليمان أحضري بكتابة الرسائل بإذن منه، وإبراهيم الهزرجي بوظيفة القضاء، وأبا عمران بن تمارا أمين الجماعة، ومحمد بن سليمان بإمامة الناس في الفريضة، وأبا حفص عمر الهنتاني بوظيفة الججابة[701].

وبما أن أغلب هؤلاء ماتوا قبل ابن تومرت في معركة البحيرة، وبما أن وضع ابن تومرت كإمام يختلف عن وضع خلفه كرئيس دولة، فإننا لم نجد استمرارا لأهل الجماعة في عهد خلفاء ابن تومرت.

ثالثا، أهل أو أيث خمسين: ويتكون مجلسهم من قبائل الموحدين الأساسية وهي: هرغة (قبيلة ابن تومرت) وتينملل، (قبيلة هجرته)، وهنتاتة، وجدميوة، وجنفيسة، وصنهاجة، والقبائل(*) وهسكورة، والمستدركون بعد التمييز. هذا هو تعداد كتاب الأنساب، الذي يجعل عدد هذه الطبقة خمسة وخمسين عضوا وليس خمسين[702]. ويتفق ابن القطان مع كتاب الأنساب في أسماء القبائل، إلا أنه لا يذكر المستدركين بعد التمييز. في حين ينفرد بذكر اسم «الغرباء» فيورد منهم خمسة أسماء لا تتصل بقبائل مصمودة، ثم يختلف معه في أعضاء هذا المجلس، إذ أن عددهم عند ابن القطان واحد وأربعون عضوا[703]. والمهم هنا أن هذا المجلس الذي يعد بمثابة مجلس استشاري[704] مثلت فيع جميع قبائل الموحدين حسب أهميتها وأسبقيتها إلى الأخذ بدعوة ابن تومرت، ومن بين هؤلاء الموحدين، المهاجرون من خارج مصمودة.

أما الاختلاف الذي يلف عدد أعضاء مجلس العشرة ومجلس الخمسين بين المؤرخين والدارسين قد يعود إلى تقاليد أمازيغية، فمجالس القبائل الأمازيغية المعروفة مثلا بـ«أيث

(*) - وهذه نقطة خلافية مهمة بينه وبين الإمامية من الناحية المذهبية، لأن الإمامية تطلق لفظ "صاحب الوقت" على المهدي المنتظر وهو محمد بن الحسن العسكري.

701 – **المقتبس من كتاب الأنساب**، مرجع سابق، ص: 33.

(*) - بقي هذا الاسم غامضا عند أغلب المؤرخين والدارسين، إلا المراكشي فيوضحه بأنها قبائل حول مراكش هي: هزمير وهيلانة وهزرجة أنظر المعجب، ص: 483.

702 – المرجع نفسه، ص: 34-35.

703 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع نفسه، ص: 30، 31، 32.

704 – هوبكنز، **النظم الإسلامية...**، مرجع سابق، ص: 164.

أربعين» قد لا يتجاوز عدد أعضائها في العادة عشرة، أو خمسة عشر عضوا[705]، إذن، فأسماء المجالس ليس من الضروري أن تتطابق مع عدد أعضائها.

ولم يستمر مجلس الخمسين بعد وفاة ابن تومرت كهيئة قائمة بذاتها، لأننا لا نجد ذكره في الرسائل الموحدية الباقية. وعلة ذلك في نظرنا أن هذا المجلس حل محله الأشياخ الذين يرد اسمهم باستمرار في المراسلات المختلفة في عهد الدولة الموحدية، وفي مناسباتها العامة[706]، والذين كانوا موزعين على مختلف المدن لمساعدة الولاة. ومن ثمة أصبح لكل مدينة مجلس للأشياخ. ولعل هذا ما التبس على ابن أبي زرع حين تحدث عن بيعة ابن تومرت بالإمامة، فسمى الخمسين بأشياخ الموحدين[707].

ومن ناحية ثانية فإن طبيعة الدولة اختلفت عن طبيعة الحركة. فإذا كانت الحركة الموحدية غلب عليها طابع المجالس الاستشارية، فإن الدولة التي جعلها عبد المؤمن وراثية تتعارض طبيعتها مع هذا المبدأ، وكان ينبغي أن تضمحل مثل هذه الهيئات وتتخذ أشكالا جديدة بطريقة أو بأخرى.

رابعا، أهل أو أيث سبعين: يكتنف وجود هذه الطبقة غموض شديد، فابن صاحب الصلاة لا يذكر من أمرها شيئا، كما ينكر ابن القطان وجودها حين قال «أما ما ذكره اليسع من أمر السبعين فلا أعرفه ولا أراه صحيحا، وإنما أعرف العشرة الجماعة، وأهل خمسين، وسبعة هم أهل مشورته[708]. وهي هيأة لا تذكر عند الآخرين. وعلى الرغم من ذلك اجتهد أحد المعاصرين فقال بوجود «أهل السبعين»، دون أن يشير إلى أي مصدر أو وثيقة. وذلك حين اعتبر أن «جماعة العشرة تشبه في عصرنا الحاضر مجلس الوزراء، وتمثل جماعة الخمسين أعضاء مجلس الشيوخ في الحكومات الدستورية، وجماعة السبعين تشبه مجلس النواب[709]».

705 – هوبكنز: **النظم الإسلامية...**، مرجع سابق، ص: 167.

706 – المراكشي: **المعجب...**، مرجع سابق، ص: 485. ابن صاحب الصلاة، **تاريخ المن بالإمامة**، مرجع سابق، ص: 178 و390

707 – ابن أبي زرع: **روض القرطاس...**، مرجع سابق، ص: 117

708 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 29–30

709 – علام: **الدعوة الموحدية**، مرجع سابق، ص: 169.

أما هوبكنز، الذي درس طبقات الموحدين بشيء من التفصيل، فلم يحسم في وجود السبعين أو في نفي وجودها، بل بقي ظنه يتراوح بين وجود السبعين والسبعة[710].

خامسا، الطلبة: يورد ابن القطان هذه الطبقة في المرتبة الرابعة، لكنه لا يذكر عددهم ولا يشرح مهمتهم[711]. أما ابن صاحب الصلاة فيذكر الطلبة في معرض حديثه عن احتفالات خلفاء ابن تومرت ومجالسهم، في الجزء الثاني من كتابه «تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين».

غير أن ما يثير الاستغراب هو إهمال كتاب الأنساب لهذه الطبقة، إذ كيف يهملها وهي العماد الفكري لحركة الموحدين؟ ويبقى المصدر الأكثر إفادة في الموضوع المراكشي في المعجب الذي ذكر طائفتين من الطلبة: طلبة الموحدين، وطلبة الحضر[712]. ثم يوضح الفرق بين الصفتين بقوله: «وقد جرت عادتهم (الموحدين) بالكتب إلى البلاد واستجلاب العلماء إلى حضرتهم من أهل كل فن، وخاصة أهل علم النظر، وسموهم طلبة الحضر، فهم يكثرون في بعض الأوقات ويقلون. وصنف آخر ممن عني بالعلم من المصامدة يسمون طلبة الموحدين[713]. ويؤكد ابن صاحب الصلاة مسألة طلبة الحضر، حين يشير إلى أبي محمد المالقي بأنه كان شيخ طلبة الحضر[(*)][714] وهو طبعا ليس من المصامدة.

لكن، يمكن أن يكون هذا التصنيف قد حدث بعد ابن تومرت. إذ ليس هناك ما يشير إلى إطلاق لقب «الحضر» على الطلبة غير المصموديين في حياته. فمن المحتمل أن يكون هذا التصنيف قد نتج عن مستلزمات الدولة، وليس من ابتكار الحركة. ويتجلى هذا من نص المراكشي حين استعمل عبارة «استجلاب» التي توحي بحاجة الدولة إلى هؤلاء الطلبة، وقدرتها في آن واحد على استجلابهم من مختلف الأمصار، وهو ما لا يتماشى ومنطق الحركة التي يتكون أعضاؤها، في العادة، من الأنصار والمتطوعين المحليين، كما يتجلى

710 – هوبكنز: **النظم الإسلامية...**، مرجع سابق، ص: 167.

711 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 128 وما بعدها.

712 – المراكشي: **المعجب...**، مرجع سابق، ص: 293.

713 – المراكشي: **المعجب ...**، مرجع سابق، ص: 484.

714 – ابن صاحب الصلاة: **تاريخ المن بالإمامة**، مرجع سابق، ص: 121.

(*) - انظر ترجمة الفقيه المالقي المتوفي سنة 574 في التعليق الذي أورده، المحقق عبد الهادي التازري في المرجع نفسه، ص: 121-122.

كذلك في وظيفة هؤلاء الطلبة التي تتمثل في حضور مجلس الخليفة الموحدي، حيث أصبح التقليد المتبع «في كل مجلس عام، أو خاص، يجلسه الخليفة من حضور هؤلاء الطلبة الأشياخ منهم» على حد تعبير المراكشي[715].

فالأمر، إذن، يتعلق بعصر ما بعد ابن تومرت، أما في عهده فلا تذكر كلمة «الطلبة»[716] من أي صنف كان. وعلى الرغم من أن المصادر القديمة لا تولي اهتماما خاصا بهذه الفئة كإحدى دعائم الحركة الموحدية، فإننا نعتقد أن هذه الهيئة كانت تعد أهم طبقة في حركة الموحدين لدورها في نشر عقيدة الحركة، ومناصرة أيديولوجيتها والدفاع عنها.

ويمكن أن تكون النواة الأولى لهيأة الطلبة المكونة من الطلبة الذين تشكلوا حول ابن تومرت بصفته فقيها أخذ على عاتقه تقويض المفاهيم القائمة على التشبيه والتجسيم في مجال العقيدة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجال الشريعة، منذ أن وطئت قدماه بلاد المغرب، عائدا من المشرق قاصدا المساجد (وهي المدارس في ذلك الوقت) ويقيم فيها مدرسا ناشرا آراءه ومختبرا تأثيرها على الخاصة والعامة، فذاع صيته من أقصى البلاد إلى أقصاها، وقصده طلاب العلم من كل فج عميق، وبهم كان ينجز رسالته.

فنواة القيادة الحقيقية، إذن، قد تأسست انطلاقا من هؤلاء الطلبة، الذين شكلوا الحلقة الأولى حول ابن تومرت؛ فالبشير الذي جعله قائدا لمخابراته، ثم قائدا لأول معركة كبرى خاضها وهي معركة البحيرة، لم يكن إلا أحد هؤلاء الطلبة، وكذلك عبد المؤمن الذي صده عن رحلة المشرق، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ونعتقد بأن «الطلبة» كانوا ،إلى جانب ابن تومرت، القوة الأساس التي عملت على تقويض أركان دولة المرابطين التي قامت بدورها على قوة الطلبة الذين رابطوا في رباط الفقيه عبد الله بن ياسين. كما أن طبقة الطلبة عند الموحدين لم يكونوا مجرد أدوات للتنفيذ، بل كانوا قطب الرحى في الحركة لطبيعتها الفكرية والعقدية. وربما لذلك أكد ابن خلدون أن ابن تومرت «كان يسمي أصحابه الطلبة، وأهل دعوة الموحدين»[717]. وكان

715 – المراكشي: **المعجب...**، مرجع نفسه، ص: 484.

716 – البيدق: **أخبار المهدي**، مرجع سابق، ص: 53–60–64.

717 – ابن خلدون: **العبر...**، مرجع سابق، ج 6، ص: 470.

دورهم يتمثل أساسا في دعم أسس الدولة الفكرية والدفاع عن مقوماتها. ولذلك أُبقي على وجودهم في زمن الدولة، ولو شكليا، كما تؤكد ذلك المراسلات الموحدية.[718] وقد يكون من المفيد طرح موضوع علاقة قوة الدولة الموحدية وضعفها بقوة طبقة الطلبة وضعفهم في هذه الدولة.

سادسا، **الموحدون أو قبائل الموحدين:** يعنى بالموحدين قبائل مصمودة التي ناصرت دعوة ابن تومرت وهي هرغة، تينملل، وجدميوة، وجنفيسة وهنتاتة، وأهل القبائل حسب ابن القطان[719]. أما المراكشي فيضيف إلى القائمة السابقة قبيلة كَومية (*)، وهسكورة وصنهاجة، ودكالة وجزولة، ولمطة[720]. لكن المراكشي لا يذكر إن كانت هذه القبائل هي القبائل الموحدية في عهد ابن تومرت، أم في عهد خلفائه، مثل قبيلة كَومية التي التحقت بقبائل زمن عبد المؤمن بن علي.

وعلى الرغم من هذا الغموض في هذه النقطة، فإن المراكشي يوضح لنا الفرق بين الموحدين وغيرهم من القبائل حين قال: «فهذه جملة قبائل الموحدين المستحقين لهذا الاسم عندهم، والذين يأخذون العطاء، وتجمعهم الجيوش وينفرون في البعوث، وغير هؤلاء القبائل من المصامدة رعية[721]». أما كتاب الأنساب، فإنه كشف لنا عن وجود موحدين مهاجرين بالإضافة إلى القبائل الموحدية[722].

ونستخلص مما تقدم أن صورة المجتمع الموحدي في عهد ابن تومرت تكونت من ثلاث فئات هي: الأنصار والمهاجرون (وهم الموحدون) والرعية، وهي صورة ربما أريد لها أن تشبه بنية المجتمع الإسلامي الأول المكون من ثلاث فئات أيضا وهي: الأنصار والمهاجرون والطلقاء.

718 – انظر بروفنسال: **رسائل موحدية**، مرجع سابق، ص: 1 وما بعدها. ابن صاحب الصلاة، **تاريخ المن بالإمامة**، مرجع سابق، ص: 310. ماهر حمادة، الوثائق السياسية والإدارية، مرجع سابق، ص: 362.

719 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 28.

(*) - هي قبيلة عبد المؤمن التي انتقلت إلى مراكش في أواخر عهده، حين قرر أن يجعل الخلافة في عقبه، أنظر الناصري، الاستقصا. . .، مرجع سابق، ج 2، ص: 142–143.

720 – المراكشي: **المعجب**. . .، مرجع سابق، ص: 482–483.

721 – المرجع نفسه، ص: 482

722 – **المقتبس من كتاب الأنساب**، مرجع سابق، ص: 36 وما بعدها.

ثالثا، حقيقة حزب الموحدين

وبهذا الاقتباس عن السيرة النبوية استطاع ابن تومرت أن يتجاوز إلى حد كبير العصبية القبلية في تنظيم حركته؛ هذه العصبية التي كانت هي المحور لكل حركة سياسية. ولم يصبح للعصبية دور فعال في الأحداث إلا في عهد عبد المؤمن حين لجأ إلى استقدام قبيلته ليحتمي بها، وليضمن السند لبنيه الذي قرر أن يعود إلى توريث الحكم لهم وفيهم.

ومن هنا لا نعتقد أن المجالس أو الطبقات الموحدية تكون مقتبسة من مجالس الأعيان في الجمهوريات الأمازيغية فحسب، كما يرى أندري جوليان[723]، لأن التصنيف الذي اعتمده ابن تومرت لطبقات حركة الموحدين يقوم على أسبقية الإيمان بالدعوة وليس على الانتساب القبلي. والتقليد الظاهر في ذلك التصنيف هو تقليد للسيرة النبوية. فطبقة الطلبة تشبه الصحابة، وطبقة الموحدين تشبه بقية المهاجرين والأنصار، والرعية تشبه الطلقاء، وهذا ما يفسر لنا وجود أناس على قمة هرم التنظيم الموحدي، وهم ليسوا من المصامدة، أمثال عبد المؤمن والبشير والونشريسي وغيرهما. ويكفي أن نعرف أن قبائل الموحدين لم يكن كل أعضائها موحديا، بمفهوم طبقات الموحدين طبعا، بل يمكن أن يكون بعضهم من الموحدين، والبعض الآخر من الرعية، حسب موقفها من دعوة ابن تومرت، وليس حسب موقعها الجغرافي. وهذا ما يؤكده المراكشي بالنسبة إلى قبيلة جدميوة، التي كان بعضها موحديا وبعضها الآخر رعية[724]، وهو ما أكده المؤرخ هوبكنز كذلك[725].

وبما أن الاقتباس الذي قام به ابن تومرت كان لغرض تنظيمي، فإنه حدد العلاقة بين هذه الطبقات تحديدا دقيقا. فقد ذكر ابن القطان في هذا الشأن أنه كان «لكل صنف من هذه الأصناف رتبة لا يتعداها إلى غيرها، لا في السفر ولا في الحضر[726]». ويوضح ابن الخطيب العمل الذي يختص به كل صنف من هذه الأصناف فيقول: «أهل الجماعة للتفاوض والمشورة (...) وأهل خمسين وسبعين والحفاظ والطلبة لحمل العلم والتلقي، وسائر القبائل لمدافعة العدو[727]».

723 – شارل أندري جوليان: **تاريخ إفريقيا الشمالية**، مرجع سابق، ج 2، ص: 132.

724 – المراكشي: **المعجب...**، مرجع سابق، ص: 482.

725 – هوبكنز: **تاريخ النظم الإسلامية...**، مرجع سابق، ص 169.

726 – ابن القطان: **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 29.

727 – لسان الدين ابن الخطيب: **رقم الحلل في نظام الدول**، ط 1، مطبعة التقدم الإسلامية تونس 1329 ص: 57.

وقد لا نستنتج من هذه الشهادة مكانة كل صنف من الموحدين ومهمته في هيكلة الدولة فحسب، وإنما نستنتج كذلك أن الطبقات الأصلية هي تلك التي ذكرها ابن الخطيب لا غير. أما الطبقات الأخرى أمثال المحتسبين والمزاور والمؤذنين والسكاكين والرماة وغيرهم[728]، فقد أوجدتهم الدولة فيما بعد لحاجة إلى وظائفهم.

ولعل من المفيد أن نذكر أن عبارة «الحفاظ»، الواردة في رسائل الدولة الموحدية، كانت تطلق على المتدربين المهيئين لخدمة الدولة. وقد اعتنى عبد المؤمن بهذا الصنف كمدرسة لتقديم الموظفين الإداريين للدولة[729].

كان هناك، إذن، نظام حزبي دقيق متعدد الأجهزة، وكل جهاز يختص بوظيفة في هذا الحزب. ولم يكن الأمر مجرد تأثير شخصي لقائد الحركة. وهذا ما يفسر لنا استمرار حركة الموحدين إلى ما بعد إقامة دولة شاسعة، لم يسبق لها مثيل في تاريخ بلاد المغرب، رغم أن عبد المؤمن وبنيه أعطوا الأسبقية لأهمية الوراثة في الحكم ولدور العصبية القبلية في حمايته وترسيخه، فابتعدوا عن مرامي وأهداف حزب الموحدين.

والآن، وبعد تقديم هذا العرض الموجز عن حقيقة حزب الموحدين يجدر بنا أن نعرض لتطوره في عهد ابن تومرت وخلفائه لمعرفة وظيفته في العهدين.

1- مهمة حزب الموحدين زمن ابن تومرت:

نستشف هذه المهمة من خلال ما وصل إلينا من رسائل المهدي ابن تومرت موجهة إلى جماعة الموحدين، أو من وصيته إليهم قبل موته، وتشير إحدى هذه الرسائل إلى مهمة حزب الموحدين بوصفها مهمة مزدوجة تربوية وسياسية: تتمثل المهمة التربوية في جعل سلوك الموحدين قدوة لغيرهم، وفي تبليغ فتاوى وآراء ابن تومرت للناس بدون تحريف. وتتمثل المهمة السياسية في مقاطعة المفسدين (المرابطين) أولا، وفي جهادهم ثانيا. يوضح ابن تومرت ما ينبغي القيام به في المهمة التربوية فيتوجه إلى الموحدين يدعوهم إلى: "إتباع الكتاب والسنة، وتعليم التوحيد، فإنه أصل دينكم، وبه تصلح أعمالكم، (...) وائتمروا

728 – انظر هذه الطبقات في: البيدق، **كتاب أخبار المهدي**، مرجع سابق، ص: 46 وما بعدها. المراكشي، **المعجب**، مرجع سابق، ص: 482. أندري جوليان، **تاريخ إفريقيا الشمالية**، ج 2، ص: 132. هوبكنز، **تاريخ النظام الإسلامية**...، مرجع سابق، ص: 169 وما بعدها. بورويبة، **ابن تومرت** ص 94، وما بعدها.

729 – مؤلف مجهول: **الحلل الموشية**، مرجع سابق، ص: 125.

بالمعروف، وتناهوا عن المنكر، واقطعوا المداهنة، وسوء السيرة، وجميع الجاهلية، واللهو، والنياحة، والسخط عند المصائب[730]»، ثم ينتقل إلى المهمة الثانية التي تحدد العلاقة بين الموحدين والمرابطين فيقول: «لا تخالطوا أهل الفساد، ولا تعاملوهم، ولا تنظروا في وجوههم (... لأنهم) تركوا دينهم، وأعرضوا عن آخرتهم، واستكبروا عن أشغالهم وصنائعهم، وتفرغوا لهلاك المسلمين والاعتداء عليهم». وبعد أن حدد هوية المرابطين ونزع عنهم صفة توحيد الربوبية، أصدر فتواه إلى أنصاره الموحدين بشرعية جهادهم فقال: «اعلموا، وفقكم الله، أن جهادهم فرض على الأعيان على كل من فيه طاقة على القتال، واجتهدوا في جهاد الكفرة الملثمين، فجهادهم أعظم من جهاد الروم، وسائر الكفرة بأضعاف كثيرة، لأنهم جسموا الخالق سبحانه، وأنكروا التوحيد، وعاندوا الحق[731].

أن هذه التوجيهات تشكل برنامجا سياسيا يستمد شرعيته وأسلوبه من عقيدة الموحدين، ويلتزم به الأنصار، حتى لا تكون هناك اجتهادات شخصية قد تؤدي إلى عكس ما هو مطلوب منهم، وعلى هذا ينبغي تحديد مجال الحركة، وتوحيد الرؤية إلى الأسباب التي استوجبت ظهور حركة الموحدين. ومن هنا نرى ابن تومرت، وقبل أن يتوعد المرابطين ومن أعانهم على الظلم، يأمر الموحدين بدعوتهم «إلى التوبة والأنابة، والرجوع إلى الكتاب والسنة» ثم ينصح الموحدين: «فإن قبلوا منكم، ورجعوا إلى السنة، وأعانوكم على جهاد الكفرة، فخلوا سبيلهم، وهم إخوانكم في دين الله وسنة رسوله، وإن عاندوا الحق، وأصروا على معونة أهل الباطل، فاقتلوهم حيث وجدتموهم، ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا[732]».

فالعلة عنده، إذن، في قتال المرابطين موجودة في رفضهم التوبة، وفي معاندتهم للحق، وفي قولهم بالتجسيم. ولذلك وجب قتلهم أكثر من قتال الروم وسائر الكفرة. وحين أدرك قلة عدد الموحدين مقارنة بخصومهم، اقتبس لهم من القرآن الكريم ما يوطد عزمهم، ويلهب فيهم روح القتال حين توجه إليهم قائلا لهم: «واعلموا، وفقكم الله، أن العدو ولا يغلب بالعدة ولا بالعدد، وإنما يغلب بحسن النية والتقوى والأعمال الصالحة والتوكل على الله[733]».

730 - **رسائل الإمام المهدي والخليفة عبد المؤمن**، في مقدمة كتاب **أخبار المهدي** مرجع سابق، ص: 8.

731 - **رسائل الإمام المهدي**، مرجع سابق، ص 8-9.

732 - المرجع نفسه، ص: 2.

733 - **رسائل الإمام المهدي**، مرجع سابق، ص: 3.

وهناك رسالة أخرى موجهة للموحدين، حققها ونشرها عمار طالبي في مقدمة تحقيقه لكتاب «أعز ما يطلب»، يبدو من سياق كلامها أنها جاءت بعد الرسائل التوجيهية السالفة الذكر، لكونها تسجل ارتياح ابن تومرت لما تحقق من إحياء للسنة، وإظهار الحق، وإخماد الباطل والضلال، وجهاد المجسمين المفسدين[734]، ثم راح يحث الموحدين على مواصلة الجهاد بوصفه تجارة رابحة، في مقابل الذين اشتروا الدنيا بسفك دماء أهل التوحيد. وهم الذين حددهم في ثلاث طوائف بقوله: «أعني أهل التجسيم الملثمين، والبرابر المفسدين، والمكارين الملبسين من الطلبة» ثم يصف حالهم فيقول: «غرتهم الدنيا حتى جحدوا ما استيقنته أنفسهم من الحق، لينالوا بذلك الحظ العاجل، ويجمعوا به الحرام ﴿ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون[735]﴾» (البقرة، 2).

أن الموحدين، إذن، أصحاب رسالة بالنسبة إليه، وهي إحياء السنة وإظهار الحق، أو الموت دونهما، أما المرابطون فليسوا إلا طلاب دنيا، فما ربحت تجارتهم. وإذا كانت تجارة المرابطين قد خسرت فما الضمان لنجاح تجارة الموحدين؟ ذلك ما لم يغفله ابن تومرت، إذ قبل وفاته، وصى أصحابه الموحدين قائلا لهم: «احذروا الفرقة، واختلاف الكلمة، وشتات الآراء، وكونوا يدا واحدة على عدوكم، فإنكم إن فعلتم ذلك هابكم الناس، وأسرعوا إلى طاعتكم، وكثر أتباعكم، وأظهر الله الحق على أيديكم، وإلا تفعلوا شملكم الذل، وعمكم الصغار، واحتقرتكم العامة، فتخطفتكم الخاصة، وعليكم في جميع أموركم بمزج الرأفة بالغلظة، واللين بالعنف، واعلموا مع هذا إنه لا يصلح أمر هذه الأمة إلا على الذي صلح عليه أمر أولها[736]». *

إن ابن تومرت في هذه الوصية، يحدد طريق نجاح الموحدين في المستقبل أو فشلهم وزوال ريحهم، فهو ضليع بأحداث التاريخ، خبير بأحوال الأمم والشعوب، عارف بأصول السياسة، مدرك أن الأسباب التي قادت حركته إلى النجاح هي نفسها التي ستقود الآخرين إلى نجاح مماثل، إذ ما تخلى الموحدون عن رسالتهم، وهي نفسها رسالة الأولين والآخرين، فهل استمر حزب الموحدين على النهج الذي رسمه ابن تومرت بعده؟

734 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 258.

735 – المرجع نفسه، ص: 262.

736 – المراكشي: **المعجب**. . .، مرجع سابق، ص: 286–287. وما يمكن تسجيله في هذه الوصية بالإضافة إلى ما نصح به أنصاره أنه أبان لهم أنه مالكي المذهب.

(*) - يؤكد ابن تومرت مرة أخرى مالكيته بإيراد حديث الإمام مالك في كيفية صلاح آخر هذه الأمة.

2 - حزب الموحدين في عهد خلفاء ابن تومرت

نسجل في البداية أنه رغم وجود تصنيف للموحدين، فإن رسائل ابن تومرت كانت توجه إلى جميع الموحدين، أما في عهد خلفائه فإن رسائلهم كانت توجه أحيانا إلى الطلبة[737]، وأحيانا أخرى إلى الطلبة والموحدين[738]، وطورا ثالثا إلى الطلبة والمشيخة والأعيان والكافة[739]، وقد تضاف عبارتا «الخاصة والعامة» كما في الرسالة الثالثة عشر[740].

ولم يكن الاختلاف في شكل الرسائل فقط، وإنما في المحتوى أيضا. إذ لم تعد تحمل تعليمات عقدية وسياسية تتعلق برسالة الموحدين، بل مجرد أخبار وصدى أعمال أمير المؤمنين لكي يطلع عليها المسؤولون المحليون والرأي العام بعد ذلك لا غير.

ولا غرو في ذلك فمكانة الرعيل الأول من الموحدين، في العاصمة المركزية، أصبحت مكانة شرفية، وامتيازا متوارثا في الحظوة، والزلفى لمقام أمير المؤمنين، وكانوا يمثلون في الأقاليم البعيدة علية القوم. أما من الناحية الوظيفية فإنهم كانوا يقومون بمهمة الإعلام والاستعلام لا غير[741].

ورغم هذا فإن عبد المؤمن أصدر تعليماته بإعادة تصنيف الموحدين تصنيفا يضع بواسطته حدا لكل تأثير سياسي لطبقات الموحدين على دولته، ويضمن له، في الوقت نفسه، التحكم في مصيرها الذي أراده وراثيا. ويقوم هذا التصنيف على ثلاث طبقات، كما وضحته إحدى رسائله إلى الموحدين كما يلي: «فالطبقة الأولى هم الموحدون الأولون الذين بايعوا الإمام المهدي وصحبوه، وغزوا معه، وصلوا خلفه، والذين شاهدوا البحيرة، وباؤوا بفضلها واشتملوا ببردة شرفها (...) ويتلو هذه الطبقة من آمن بهذا الأمر، ودخل في هذا الحزب، وانضموا إلى هذا الشعب من بعد البحيرة إلى فتح وهران، والطبقة الثالثة من فتح وهران إلى هلم جرا[742]». لكن هذا التصنيف لم يكن إلا تصنيفا تشريفيا في الحظوة

737 - ابن صاحب الصلاة: **تاريخ المن بالإمامة**، ج 2، مرجع سابق، ص: 376 ليفي بروفنسال مجموعة **رسائل موحدية**، مرجع سابق، ص: 10، 47، 95.

738 - بروفنسال: **رسائل موحدية**، مرجع سابق، ص: 22 وص 61-67-71-72.

739 - المرجع نفسه، ص: 26.

740 - المرجع نفسه، ص: 55.

741 - انظر الرسائل التي نشرها بروفنسال السالفة الذكر، وانظر أيضا كتاب **المن بالإمامة**، مرجع سابق، ص 310 - 376

742 - بروفنسال: **رسائل موحدية**، الرسالة الثانية عشرة، مرجع سابق، ص: 54.

والامتياز وليس له أي أثر عملي في فاعلية حزب الموحدين. وللدلالة على ذلك أن الخليفة الموحدي كان لا يفتتح مجلسا عاما أو خاصا إلا بحضور طلبة الموحدين الأشياخ[743]، أما في المواكب العامة فكان أشياخ الموحدين يسيرون بين يديه، وإذا ركب سار الطلبة خلفه.

فمهمة حزب الموحدين، إذن، أصبحت مهمة شكلية تقليدية عديمة الفاعلية، ويتجلى ذلك من الرسائل التي وصلتنا، فهي لا تشبه رسائل ابن تومرت من أي وجه، وقد عبر محقق تلك الرسائل، المنسوبة إلى خلفاء ابن تومرت، بدقة عن محتواها حين قال: «إنها تعرض لنا بيانا مباشرا دقيقا منظما لأهم الحوادث التي وقعت في أيام الموحدين، من تدابير سياسية، وإصلاحات اجتماعية، وغزوات وانتصارات حربية[744]». فأين نحن من محتوى رسائل ابن تومرت الراسمة لعقيدة الموحدين، الثائرة على البدع، والداعية إلى التوبة والأنابة، والجهاد. ولعل هذا الدور الذي أنيط بحزب الموحدين، والذي لم يتوافق مع دوره الأصلي هو الذي عجل بتدهور حالة دولة الموحدين، فانفصلت أجزاؤها وتحلل بنيانها.

743 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص: 484.

744 – بروفنسال: **رسائل موحدية**، مرجع سابق، ص ب.

الفصل الثامن
مكانة ابن تومرت وإمامته عند معاصريه

«إن ما أنجزه عبد المؤمن ما كان ليتحقق لولا الحماس الذي بثه ابن تومرت في نفوس المصامدة، ولولا النظام الذي استطاع أن يفرضه على القبائل».

المؤرخ: روجي لوتورنو

بعد أن تناولنا، في الفصل السابق، الأثر التنظيمي لابن تومرت، وطريقته وفضل ذلك التنظيم على قيام، دولة الموحدين، يجدر بنا الآن أن نتناول مكانة ابن تومرت وفكره السياسي أو إمامته عند معاصريه ولاحقيه، إيجابا وسلبا، عند الساسة والحكام، وفي الفكر السياسي الإسلامي عموما.

أولا، عند الساسة والحكام

من الطبيعي أن تكون دولة الموحدين أول من يتأثر بابن تومرت، إذ رغم مخالفة عبد المؤمن وبنيه لنظام حزب الموحدين كما وضعه لهم إمامهم، ورغم مخالفتهم له، أيضا، في طريقة بيعة الخليفة، فإنهم بقوا في جملتهم متأثرين بعقيدة التوحيد، كما صاغها لهم، إلى أمد بعيد. فمن جملة ستة وستين رسالة من العهد الموحدي، التي اطلعنا عليها، نجد أربعة عشر رسالة تتناول موضوع التوحيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد كان ذلك أساس دعوة ابن تومرت[745].

745 – انظر مصادر هذه الرسائل وموضوعاتها في: حسن جلاب، الدولة الموحدية: أثر العقيدة في الأدب، ط 2، منشورات الجامعة، الدار البيضاء، المغرب، 1985، ص: 124 و130. وقد أورد أربعة وستين رسالة، وأورد بروفنسال رسالتين في أول كتاب البيذق، أخبار المهدي مرجع سابق، ص 10 و13.

ومن المعلوم أنه جرت العادة في رسائل خلفاء الموحدين على التنويه بابن تومرت والتنويه به بعد الحمدلة والتصلية، وتختلف صيغة هذا التنويه من كاتب إلى آخر، ومن خليفة إلى آخر، تجنبا للتكرار في اللفظ، حسب ما نعتقد. أما المحتوى فيتعدد بتعدد الغرض.

ومن هذه الصيغ في عهد عبد المؤمن ما يلي: «ونصل الرضا عن الإمام المعصوم، المهدي المعلوم، المحرز شرف المبادئ والمناقب، المجلي بنوره الثاقب حجب الضلال الواقب[746]». وقد جاء في مقدمة الرسالة التي تضمنت تغيير طبقات ابن تومرت ما يلي: «والرضا عن الإمام المعصوم، المهدي المعلوم، مطلع أنواره، ومتبع أثاره، يقرّها فرعا فرعا، وأصلا أصلا، ويقرها على مثل مثلا، على شكل شكلا، القائم بأمر الله . . .[747]» الخ.

ومن عهد الخليفة الثاني يوسف بن عبد المؤمن نختار الصيغة التالية: «ونسأله (الله) الرضا عن الإمام المعصوم، القائم بأمر الله والداعي إلى سبيله[748]».

ومن عهد الخليفة الثالث يعقوب المنصور نختار الصيغة التالية: «والرضا عن الإمام المعصوم، المهدي المعلوم، الذي نظم الله به روابط العقائد والضمائر، ما حل الضلال مناضلة، وطحر بهديه عن نواطير القلوب والبصائر، متكاثف زين الهوى ومتراكمه، وجلى بأضوائه المهدية، وعلومه الواضحة الجلية مدلهم ظلام الجهل وعاتمه[749]».

وقد صار تمجيد ابن تومرت في المراسلات والمناسبات عرفا متبعا إلى أيام المأمون (629–630) الذي أمر بإسقاط لقب المهدي عنه، وإلغاء ذكره من الخطبة ومحو اسمه من السكة[750]. وهنا يتضح أنه رغم الاختلاف الذي حدث في تنظيم الحزب، وفقا لمقتضيات الدولة وتبدل الأحوال، فإن الخلفاء الموحدين حرسوا كل الحرس على التمسك بالعقيدة الدينية – السياسية التي صاغها ابن تومرت، في ظاهرها على الأقل، لأنها كانت الضمان لاستمرار وحدة الدولة وقوة الحزب، ولأنها كانت تزكي اللجوء إلى استعمال القوة،

746 – بروفنسال: **رسائل موحدية**، مرجع سابق، ص: 1

747 – المرجع نفسه، ص: 48

748 – ابن صاحب الصلاة: **تاريخ المن بالإمامة**، مرجع سابق، ص: 346

749 – بروفنسال: **رسائل موحدية**، مرجع سابق، ص: 211، 212

750 – ابن خلدون: **العبر**، . . .، مرجع سابق، ج 6، ص: 530، الناصري ، **الاستقصا**، مرجع سابيق، ج 2، ص: 238

فالقوة بدون عقيدة شطط واستبداد. أما حينما توظف لحماية العقيدة أو المجتمع من قبل الدولة يكون لها ما يسوغها قانونا وشرعا.

لهذا نجد عبد المؤمن، بصفة خاصة، قد اعتنى بجمع أراء ابن تومرت وتعاليقه في سفر واحد وهو «أعز ما يطلب»، كما اعتنى هو وأبناؤه بفقهاء الموحدين، أو الطلبة في مصطلحهم، وهم ورثة علم ابن تومرت. وقد كانت رسائل الخلفاء الموجهة إلى مراكز الحكم المحلي غالبا ما تفتتح بعبارة «إلى الطلبة والموحدين والأشياخ». ويذكر المراكشي أن مجالس الخلفاء كانت تصدّر بالطلبة والأشياخ كما كانوا يصحبون الخليفة في أسفاره، وأثناء ذلك «يقرؤون حزبا من القرآن في نهاية الترتيل، وهم سائرون سيرا رفيقا، ثم شيئا من الحديث، ثم يقرؤون تواليف ابن تومرت في العقائد بلسانهم، وباللسان العربي[751]».

وإذا تأملنا كل هذا فإننا نستنتج أن خلفاء الموحدين، رغم تغييرهم في نظام الدولة، لم يكونوا قادرين على الاستغناء عن الأساس العقائدي الذي وضعه ابن تومرت، كي لا يفقدوا شرعيتهم. ولهذا حافظوا على كل المظاهر التي سنها لهم في هذا المجال، مثل تقديم الطلبة لنشر عقيدة التوحيد، بل ونصبهم على قمة هرم السلطة في الأقاليم. وقد علق هوبكنز على هذه المكانة قائلا: «وكأن سلطة الموحدين كان يمثلها في الأقاليم الطلبة بصورة رئيسية[752]». وكانت قوة العقيدة وصلابتها، أيضا، وراء عزيمة الخلفاء الموحدين بفتح البلدان. وقد استطاع عبد المؤمن قبل مرور ثلاثين سنة من بيعة المهدي أن يتربع على إمبراطورية مغاربية من السوس الأقصى غربا إلى برقة شرقا، وهو إنجاز لم يحققه أي حاكم مغربي قبل هذا التاريخ ولا بعده. علق لوتورنو على هذا الإنجاز قائلا: «إن ما أنجزه عبد المؤمن ما كان ليتحقق لولا الحماس الذي بثه ابن تومرت في نفوس المصامدة، ولولا النظام الذي استطاع أن يفرضه على القبائل[753]».

لا شك أن بعض الخلفاء فكر في فتح البلاد المشرقية عملا بوصية ابن تومرت. وفي هذا المجال ذكر المراكشي أن الخليفة يعقوب المنصور كان ذا عزم شديد على فتح بلاد

751 – المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص: 484-485.

752 – هوبكنز: **تاريخ النظم الإسلامية** . . . ، مرجع سابق، ص: 187.

753 – لوتورنو: **حركة الموحدين بالمغرب**. . . ، مرجع سابق، ص: 67.

مصر وتطهيرها مما فيها من البدع والمناكر، وأنه كان يقول عنها «نحن إن شاء الله مطهروها[754]». لكن الموت عاجله، أو أن الامتداد قد بلغ منتهاه، وفقا لقاعدة الدفع والجذب. ويؤكد ابن جبير (تـ 614) في رحلته إلى مصر، التي تمت بين سنتي 578-581 أن المصريين كانوا يترقبون فتح البلاد من قبل الموحدين بشغف كبير، وأنه عاين ذلك مشافهة وسماعا، وأنه نما إليه أن فقهاء البلاد وزعماءها قد «حبروا خطبا لإلقائها أمام الخليفة الموحدي الفاتح[755]».

ولم يتوقف تأثير ابن تومرت وحضوره عند خلفائه في طلب العلم وتمجيده فقط، بل تعداه إلى الجوانب الإدارية، فقد اعتمد هؤلاء الخلفاء على الطبقات التي أنشأها كمصدر أساسي للموظفين السامين الذين تحتاج إليهم الدولة، فمنهم أو من نسلهم كان الكتاب، والعمال، (الولاة) والقضاة، والأمناء، والسدنة، والمزاور، والمشارف، والمقدمون، وأصحاب الزمام[756]. وهذا عكس ما كان يجرى به العمل في الدولة السابقة، بل كان هذا التقليد ابتكارا أصيلا في تاريخ النظم السياسية في بلاد المغرب، إذ لم يظهر بوضوح إلا في بعض الأنظمة السياسية الحديثة، كالأنظمة الشيوعية والاشتراكية، التي تقوم بدورها على التنظيم الحزبي، حيث لا يتولى فيها الوظائف السياسية السامية إلا من كان منضويا تحت لواء الحزب الحاكم. وهناك تأثير إداري آخر يتمثل في العلامة الرسمية لمراسلات ومراسيم الخلفاء الموحدين وهي: «الحمد لله وحده» التي بدأ العمل بها رسميا منذ سنة 561، وقد استندوا، في اتخاذ هذه العلامة، على ما وجدوه في بعض كتب ابن تومرت حسب ما ذكره ابن خلدون[757].

وإذا كان الاستعمال الرسمي لهذه العلامة قد بدأ في عصر يوسف ابن عبد المؤمن، فإن انتشارها كان قبل ذلك، وهذا ما نجده في أبيات للشاعرة الأندلسية الغرناطية حفصة بنت الحاج الركونية (ت 586) حين مدحت عبد المؤمن فأنشدته قائلة:

---

754 - المراكشي: **المعجب**، مرجع سابق، ص: 407.

755 - محمد بن أحمد بن جبير الأندلسي: **رحلة ابن جبير**، ط دار صادر، بيروت، 1964، ص: 56-57. وانظر ترجمته في عنوان **الدراية** للغبريني طبعة، ش.و.ن.ت، الجزائر 1981، ص: 105.

756 - عبد الهادي التازي: **مقدمة تاريخ المن بالإمامة**، مرجع سابق، ص: 52.

757 - ابن خلدون: **العبر...**، ج 6، ص: 498، مرجع سابق. ابن صاحب الصلاة، **تاريخ المن بالإمامة** ج 2، مرجع سابق، ص: 302.

«يا سيد الناس يا من ** يؤمل الناس رفده

أمنن على بطـرس ** يكون للدهـر عده

تحط يمناك فيــــه ** الحمد لله وحـده[758]»

ومما هو معروف، فقد انقطعت هذه العلامة أيام المأمون كما تدل عليه مراسيمه ورسائله[759]. غير أن العلامة عادت إلى الظهور في الدول اللاحقة، خاصة في الدولة العلوية وأصبحت هي العلامة الرسمية إلى الآن في ظهائر ومراسيم الدولة المغربية[760]، بل أن الموظفين السامين للدولة العلوية، لمرحلة ما قبل الاستعمار الأوروبي، كان يحمل كل واحد منهم صفة «الطالب»، وفقا لما تضمنته المراسلات وظهائر الدولة العلوية.

ذكرنا أن المأمون الذي حكم بين سنتي 626 و630 قطع علامة «الحمد الله وحده» وألغى عقيدة ابن تومرت برمتها. لكن يجب أن نسجل أن المأمون لم يكن البداية، بل كان المرحلة النهائية لهذا الإلغاء، فقبله كان موقف والده يعقوب المنصور (580-595) غامضا كل الغموض إزاء عقيدة الموحدين ككل. فمن الناحية السياسية سار يعقوب المنصور على عرف أجداده في تمجيد ابن تومرت بكونه القائم بأمر الله، والهادي إلى الحق، وواضع أسس العدل. وهذا ما تدل عليه رسائله المثبتة في مجموع رسائل موحدية، التي جمعها بروفنسال وهي موجهة إلى الطلبة والأشياخ والأعيان والموحدين[761]، أما من حيث معتقداته الشخصية، وفقا لما ذكره المراكشي، فإنه كان لا يؤمن بابن تومرت إماما معصوما، وكان يستخف بعقيدة العامة في ذلك[762]، بل ذهب إلى حد الترجي من أحد الفقهاء أن يشهد له بين يدي الله بأنه لا يقول بعصمة ابن تومرت[763]. وكان لا يطيق من

758 – محمد المنوني: **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**، ط 2، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط 1977، ص: 33-34.

759 – ماهر حمادة: **الوثائق السياسية والإدارية...**، مرجع سابق، ص: 424 وما بعدها.

760 – الحسن الثاني: **التحدي**، مرجع سابق، ص: 356-359-368-370-374-392-437... الخ.

761 – بروفنسال: **رسائل موحدية**، مرجع سابق، ص: 158 وما بعدها.

762 – المراكشي: **المعجب ...**، مرجع سابق، ص: 416.

763 – المرجع نفسه، ص: 417.

يقول له من العلماء: إني قرأت تواليف الإمام، يعني ابن تومرت، بل كان ينهره قائلا: «حكمك أن تقول: قرأت كتاب الله، وقرأت شيئا من السنة، ثم بعد هذا قل ما شئت[764]».

ومن الناحية المذهبية انحاز يعقوب المنصور إلى الظاهرية الحزمية، إذ انقطع في عهده علم الفروع حين «أمر بإحراق كتب المذاهب الأخرى بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، والقرآن (...) وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة[765].» وعلق المراكشي على تصرف يعقوب المنصور هذا قائلا: «وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك، وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده، إلا أنهما لم يظهراه وأظهره يعقوب هذا[766]».

ورغم أن المراكشي لم يعش عصر المأمون، ولم يسجل أحداثه لأنه ألف كتابه سنة 621 فإن معلوماته عن عزم المنصور الخروج عن عقيدة الموحدين أكدها التاريخ، لأن المأمون ما أن اعتلى عرش الموحدين، حتى أصدر مرسوما ألغى به عصمة الإمام المهدي، معلنا أن قراره هذا يتمم ما نوى المنصور القيام به. ومما جاء في هذا المرسوم ما يلي:

«من أمير المؤمنين إلى الطلبة والأشراف والأعيان والكافة، ومن معهم من المؤمنين والمسلمين، (...) ولتعلموا أنا نبذنا الباطل وأظهرنا الحق، وأن لا مهدي إلا عيسى، (...) فتلك بدعة قد أزلناها، والله يعيننا على هذه العادة التي تقلدناها، وقد أسقطنا اسمه (يعني ابن تومرت)، ولم تثبت له عصمة، فلذلك أزلنا عنه رسمه، فيمحى أو يسقط ولا يثبت، وقد كان سيدنا المنصور هم أن يصدع بما به الآن صدعنا[767]».

ولكي يستطيع المأمون تنفيذ مرسومه لجأ إلى الأسبان والخضوع لشروطهم، إذ أدخل مراكش في حمايتهم. ولولا ذلك لما استطاع أن يبطش بشيوخ الموحدين. إذ تشير بعض

764 - المراكشي: **المعجب**، ...، مرجع سابق، ص: 418

765 - المرجع نفسه، ص: 400-401

766 - المرجع نفسه، ص: 401

767 - ماهر حمادة: **الوثائق السياسية والإدارية في الأندلس وشمال إفريقيا**، مرجع سابق، ص: 427.

المصادر إلى أن عدد الذين بطش بهم في مراكش وحدها بلغ أربعة آلاف شيخ موحدي[768]. وإذاك صدع برأيه في ابن تومرت، وخاطب الناس في شأنه بلغة آمرة قائلا: « لا تدعوه بالمهدي المعصوم، وادعوه بالغوى المذموم[769]».

ومن الملفت للنظر أن المأمون، وهو يعلن عن انقلابه على عقيدة ابن تومرت والموحدين، كأنه كان شاعرا بفداحة ما أقدم عليه في حق دولتهم، فحاول تبرئة ساحته قائلا لهم، «معشر الموحدين لا تضنوا إني أنا إدريس (وهو اسمه الحقيقي) الذي تدرس دولتكم على يديه[770]» وكان الأمر عكس ما أعلن: فقد انتشرت الفتن، والحركات الخارجية عن الدولة في كل مكان[771].

وكانت أكبر ضربة داخلية وجهت إلى دولة الموحدين هي إعلان أحد أحفاد الشيخ أبي حفص الهنتاتي، وكان واليا على إفريقية، خلع المأمون، وأخذ البيعة لنفسه. ويتعلق الأمر بأبي زكريا يحيى عبد الواحد بن أبي حفص. (أحد العشرة في حركة ابن تومرت). وذكر ابن خلدون أسباب استقلال أبي زكريا هذا قائلا: «لما اتصل به ما أتاه المأمون من قتل الموحدين بمراكش، وخصوصا هنتاتة وتينملل (..) وأنه أشاع النكير على المهدي في العصمة وفي وضع العقائد، والنداء للصلوات باللسان البربري (...) وأنه غير رسوم الدعوة، وبدل أصول الدولة، وأسقط اسم الإمام من الخطبة والسكة، وأعلن بلعنه، (...) أعلن بخلعه سنة ست وعشرين[772]».

لكن أحد الدارسين المعاصرين لا يرجع سبب انهيار دولة الموحدين إلى يعقوب المنصور، أو إلى المأمون، بل إلى عبد المؤمن نفسه، لأنه، في نظره ارتكب خطأين خطيرين، إما بسبب ظروفه الشخصية، وإما بعدم إدراكه لما أقدم عليه. وأول هذين الخطأين أنه استقدم عرب بني هلال ورياح وسليم ومعقل ومن معهم إلى المغرب الأقصى، ليكسر بهم

768 – الناصري: **الاستقصا** ...، مرجع سابق، ج 2، ص: 239.

769 – المرجع نفسه، ص: 238. ابن خلدون، **العبر**...، مرجع سابق، ج 6، ص: 531.

770 – الناصري: **الاستقصا**...، مرجع سابق، ج 2، ص: 238.

771 – انظر ابن خلدون: **العبر**...، مرجع سابق، ج 6، ص: 531.

772 – انظر ابن خلدون: **العبر**...، مرجع سابق، ج 6، ص: 594. أندري جوليان، **تاريخ إفريقيا الشمالية**، مرجع سابق، ج 2، ص: 177.

شوكة المصامدة إذا ما طمعوا في دولته، فأوجد بذلك ثقافة الدسائس وخيانة العهد والتمرد المعروفة لديهم، وعدم الاستقرار في عاصمة الدولة، لما فطر عليه هؤلاء الأعراب من عدم الانضباط، ومن نكث للعهود. وثاني هاذين الخطأين يتمثل في أخذ عبد المؤمن برأي هؤلاء الأعراب في جعل الحكم وراثيا في أحد أبنائه، وتعيين الآخرين ولاة على الأقاليم. فالدولة، إذن، لم تعد «منذ ذلك الوقت قائمة بثبات على حركة الموحدين، بل تحولت إلى أمبراطورية وراثية لمصلحة أسرة الخليفة عبد المؤمن. ومن هنا فإن بعض المؤرخين الجزائريين يسمون الدولة الموحدية «الدولة المؤمنية»[773]. ولعل عبد المؤمن دون أن يدرك عواقب ما أقدم عليه يكون قد صادر بعمله هذا الإمبراطورية نيابة عن عقبة.

ومن ناحية أخرى فقد تم تهميش دور أشياخ الموحدين، رغم مظاهر العناية والتكريم، التي كان يبديها إزاءهم الخلفاء، إلى أيام المأمون، «أما في الواقع فإن الزعماء أصبحوا تدريجيا أشبه بموظفين إضافيين[774]».

ومهما يكن من أمر دور عبد المؤمن في توجيه حركة الموحدين، بعد وفاة مؤسسها فإنه كان يفضل الدولة على العقيدة كما فعل سلفه إدريس بن عبد الله الكامل. وقد ذكر المراكشي أن عبد المؤمن لم يكن يعجب لشيء مثل مشهد الجنود منظمين تنظيما عسكريا محكما[775].

ومن الجدير ملاحظته هنا أن قوة دولة الموحدين وضعفها، توازت باستمرار مع قوة عقيدة الموحدين وضعفها، فالدولة بدون عقيدة سياسية، أو ما يسمى في بعض الأدبيات السياسية المعاصرة المشروع المجتمعي، تكون عرضة للتفكيك والانحطاط.* ولهذا كان من اليسير على أبي زكريا الحفصى أن يخلف آل عبد المؤمن، لأنه تبنى عقيدة الموحدين التي تخلى عنها المأمون، فقد اقتبس نظام دولته من تنظيم ابن تومرت، حسب ما أورده

773 – أنظر مثلا **تاريخ الجزائر** لمبارك الميلي، فهو لا يشير إلى الدولة الموحدية إلا تحت عنوان «الدولة المؤمنية».

774 – لوتورنو: **حركة الموحدين**...، مرجع سابق، ص: 70.

775 – المراكشي: **المعجب**...، مرجع سابق، ص: 294، 295.

(*) - تتجلى هذه العقيدة في الأنظمة الديمقراطية المعاصرة في احترام الدستور، الذي تعلو نصوصه ولا يعلى عليها، والالتزام بالقانون

العمري في مسالك الأبصار[776]، وكان اعتناؤه بعقيدة الموحدين من خلال تدريس مبادئها رسميا[777].

ولم يكن حفصيو إفريقيا وحدهم الذين التفوا حول عقيدة ابن تومرت، بل التحق بهم أهل الأندلس حين بايعوا أبا زكريا الحفصى بإيفاد الفقيه أبا عبد الله ابن الآبار لكي يؤدي عليهم بيعتهم ويستصرخه للنجدة، ويحثه على إحياء ما مات من الأندلس كما أحيا دعوة ابن تومرت، قائلا له:

«واحي ما طمست منها العداة *** كما أحييت من دعوة المهدي ما طمسا[778]».

وقد نحا بنو عبدالواد الزيانيين في تلمسان المنحى نفسه في مستهل أمرهم، فنادوا بالحفصيين وبالدعوة الموحدية، وأسقطوا اسم آل عبد المؤمن[779]، وكذلك فعل بنو مرين في فاس[780] في أول عهدهم كذلك. وقد علل الناصري مسلك بني مرين هذا بقوله: «كانوا يدعون إلى أبي زكريا الحفصى تأليفا لأهل المغرب واستجلابا لمرضاتهم، وإتيانا لهم من ناحية أهوائهم، إذ كانت صبغة الدعوة الموحدية قد رسخت في قلوبهم، فلو دعوا إلى غيرها من أول الأمر لحاصوا عنها حيصة حمر الوحش[781]».

ولم تتوقف بيعة الحفصيين على بلاد المغرب بل تجاوزتها إلى المشرق، إلى قلب العالم الإسلامي: مكة المكرمة التي بايع أهلها أبا عبد الله محمد المستنصر بالله الحفصي سنة 657هـ. وأوصل هذه البيعة إلى تونس المتصوف المشهور ابن سبعين[782]، وقد خاطب المصريون، من جهتهم، المستنصر بلقب «أمير المؤمنين» حين كتبوا إليه يعلمونه بهزيمة التتر[783].

---

776 – النجار: **المهدي ابن تومرت**، مرجع سابق، ص: 378–379.

777 – المرجع نفسه، ص: 379.

778 – ابن خلدون: **العبر**. . .، مرجع سابق، ج 6، ص: 600–603 و 611، وما بعدها.

779 – المرجع نفسه، ص: 610.

780 – ابن خلدون: **العبر**. . .، مرجع سابق، ج 6، ص: 618–619–651–652.

781 – الناصري: **الاستقصا** . . .، مرجع سابق، ج 3، ص: 28.

782 – ابن القنفذ: **الفارسية**، مرجع سابق، ص: 120، انظر نص البيعة في ابن خلدون: **العبر** . . .، ج 6، ص: 653 وما بعدها.

783 – ابن القنفذ: **الفارسية**، مرجع سابق، ص 125.

وهكذا نرى أن عقيدة التوحيد، بمضمونها العقدي والسياسي، كان لها أبلغ الأثر في مجريات الأحداث لمدة طويلة. وما زال الوجدان السياسي لدى المغاربة يحن إلى العصر الموحدي كمرجع أساس لإمكان قيام وحدة الشعوب المغربية مرة أخرى في دولة قوية مهيبة الجانب، فاعلة، للقيام بدورها الحضاري، كما كانت دولة الموحدين. ونستطيع أن نعي بطريقة إيجابية دلالة عبارة مالك بن نبي المتعلقة بضرورة تجاوز «مرحلة إنسان ما بعد الموحدين».

ثانيا، ربط السياسة بالعلم

من زاوية أخرى فإن السياسة عند ابن تومرت تقوم على أساس من العلم، فما أصاب الأمة من الظلم والضلال مرجعه إلى ارتفاع العلم والحق والعدل، فساد الجهل والظلم والباطل كما رأينا أعلاه[784]. وقد تميزت دولة الموحدين بريادتها في العلم، وتشجيعها عليه، وأول هؤلاء الحكام، تلميذ ابن تومرت وخلفيته عبد المؤمن بن علي. وصف ابن أبي دينار (ت 1110 هـ) عبد المؤمن بأنه كان «فقيها فصيحا، عالما بالجدل والأصول، حافظا لحديث النبي صلى الله عليه وسلم، مشاركا في علوم كثيرة الدينية والدنيوية[785]». وكان إلى جانب مهامه الحربية والسياسية يعتني «بإصلاح المساجد وبنائها في جميع ممالكه وبتغيير المنكرات ما كانت[786]»، وقد بقي وفيا لخط أستاذه في الثورة على فقهاء الفروع، فأمر حسب ما يذكر صاحب الاستقصا «بتحريق كتب الفروع ورد الناس إلى قراءة كتب الحديث، واستنباط الأحكام منها، وكتب بذلك إلى جميع طلبة العلم من بلاد الأندلس والعدوة[787]». إلا أن المراكشي ينسب هذا العمل إلى حفيد عبد المؤمن يعقوب المنصور، ويؤكد أن ذلك حدث في عهده، وأنه كان حاضرا في مدينة فاس حين شاهد عملية إشعال النار في هذه الكتب[788]، لكنه يؤكد في الوقت نفسه، أن ما أقدم عليه يعقوب المنصور هو عين ما كان قد قصد إليه أبوه وجده[789].

---

784 - ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 238.

785 - محمد بن أبي القاسم بن أبي دينار: **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، مطبعة النهضة، تونس، 1350 هـ، ص: 106. الناصري: **الاستقصا**...، مرجع سابق، ج2، ص: 145.

786 - المرجع نفسه، ص : 126.

787 - المرجع نفسه، ص : 126

788 - المراكشي: **المعجب**...، مرجع سابق، ص: 400.

789 - المرجع نفسه، ص : 401.

ومهما يكن موقف عبد المؤمن أو حفيده من أهل الفروع فإنهما لم يبدلا شيئا في مذهب مالك، بل سارا على نهج إمامهما ابن تومرت في محاربة أهل الفروع دون الأصول. وليس غريبا أن يصف صاحب كتاب الدعوة الموحدية عبد المؤمن بأنه كان أول مجدد فقهي دون «أن يناصب المذهب المالكي العداء[790]».

والواقع أن ابن تومرت، بدوره، لم يمس مذهب مالك بسوء، بل احترمه كامل الاحترام، وإن لم يكن مالكيا صرفا، فإنه لم يمل إلى أي مذهب آخر ميلا كاملا، وقد بحثنا ذلك في فصل شخصية ابن تومرت. ولا نخال أن استنتاج السيد علام من «إن ابن تومرت نشأ على مذهب مالك وعاش مالكيا[791]. كان دقيقا وصائبا. صحيح أن الرجل كان معروفا بانتقائيته واستخلاصاته التي كانت تخدم رؤيته وهدفه، إلا أنه لم يعلن أن له مذهبا معينا، أو أنه مال إلى نحلة ما. ولم يثبت عليه أنه اضطهد فقهاء المالكية. ربما أن العكس كان هو الصحيح. إذا اعتبرنا أنهم هم من أوغروا صدر أمير المسلمين على بن يوسف بن تاشفين عليه، بقيادة ملك بن وهيب[792]. ومن ثمة لم يكن يحمل ودا لهذا الصنف من الفقهاء، وتلك سنة الأشياء، خاصة عند من يعتقد أنه يمتلك الحقيقة.

ونعتقد في الوقت نفسه أن موقف المالكية من ابن تومرت كان موقفا سياسيا، ولم يكن موقفا فقهيا نظرا لمكانة هؤلاء الفقهاء في البلاط المرابطي أولا، ودورهم في السياسة العامة، وخوفهم من زوال سلطتهم وضياع مصالحهم ثانيا، وهو موقف غير شاذ في مقاومة التغيير؛ من زمن قريش إلى مناهضي التجديد المعاصرين، وإلى زعماء حروب الاستقلال ومتزعمي الانقلابات العسكرية في العالم العربي والإسلامي.

وكمثال على احترام خلفاء ابن تومرت فقهاء المالكية تسامح عبد المؤمن مع القاضي عياض. رغم أن هذا الإخير قاد ثورة سبتة على سلطة الموحدين في عهده، وحين تمكن منه لم ينتقم منه. وكل ما فعله أنه أسند إليه وظيفة القضاء بعيدا عن سبتة[793]. والمتمعن

790 – علام: **الدعوة الموحدية**، مرجع سابق، ص: 305.

791 – المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

792 – انظر البيدق: **أخبار المهدي**، مرجع سابق، ص: 68. المراكشي: **المعجب**. . .، مرجع سابق، ص: 272–273. ابن خلكان: **وفيات الأعيان**، ج 5، مرجع سابق، ص: 49، 50. ابن خلدون: **العبر** . . .، ج 6، مرجع سابق، ص: 469.

793 – ابن خلدون: **العبر**. . .، ج 6، مرجع سابق، ص: 474، الناصري: **الاستقصا**، ج 2 ص: 114 – 115.

في موقف القاضي عياض من الدولة الموحدية يكتشف أنه كان موقفا سياسيا وليس موقفا مذهبيا، ولذا تم الإبقاء عليه في العاصمة مراكش تحت المراقبة كنوع من الوقاية من إمكان قيادته لثورة مضادة، كما يمكن أن ننظر النظرة نفسها إلى محاولة استقدام أبي مدين شعيب الغوث من بجاية، غير أنه توفي في العباد بتلمسان قبل أن يصل مراكش.

لقد كان القاضي عياض وأبو مدين الغوث يتمتعان بشهرة واسعة، وهي مسألة تخيف أي حاكم حتى يوم الناس هذا. خاصة إذا امتزج العلم الديني بالسياسة عند أي فقيه أو داعية، كما كان شأن ابن تومرت نفسه، وكما هو بارز عند ما يسمى بـ«تيارات الإسلام السياسي» اليوم. وقد عبر عبد المجيد النجار، في مؤلفه عن المهدي بن تومرت، عن أهمية هذا الامتزاج أو التزاوج بقوله: «وإنها لمن مآثر المهدي أن يجمع بين العلم والسياسة، وأن يقيم الإسلام على أساس العلم، وقد كانت تلك سنة في الخلافة الإسلامية الراشدة[794]».

والواقع أن طموح المسلمين في كل العصور إلى تحقيق الدولة الإسلامية النموذجية، لا يزال يحن إلى العصر الراشدي، كما يحن الشيعة إلى علي ابن أبي طالب وباقي أئمتهم، فهم يعدون ذلك مرجعية مركزية لإقامة دولة العدل. ويتفق الجميع أنه ما فتح الباب لكل أنواع الشرور وللاستبداد السياسي، إلا حين استولى الجهلة والدجاجلة والسلاطين الظلمة على الدولة. ويبقى ابن تومرت واحدا من الأئمة الذين حاولوا تحقيق هذا الطموح ولو بالعنف.

ثالثا: أراء ضد إمامة ابن تومرت

غير أن أراء ظهرت في القديم وفي الحديث تسفه إمامة ابن تومرت، وتبخس مكانتها في التاريخ السياسي الإسلامي. وأول هذه الآراء رأى شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728) الذي عد ابن تومرت من الفئة الضالة الذين يجعلون الله إما مطلقا في ذهن الناس، وإما حالا في المخلوقات أمثال الرافضة القرامطة والباطنية والمتفلسفة، والجهمية الاتحادية، حسب تعابيره. ثم حدد بدقة أكثر منزلة ابن تومرت فقال: "وصاحب المرشدة كانت هذه عقيدته كما صرح بذلك في كتاب له كبير (...) أن الله تعالى وجود مطلق، كما يقول

794 – النجار: المهدي ابن تومرت، مرجع سابق، ص: 382.

ابن سينا وابن سبعين وأمثالهم[795]». كما أكد في كتابه «جواب أهل الإيمان...» تصنيف كل من وصف الله بـ«الوجود المطلق» ضمن الملاحدة.[796] قبل أن يسجل أن ابن تومرت «استحل دماء ألوف مؤلفة من أهل المغرب المالكية الذين كانوا من أهل الكتاب والسنة على مذهب مالك والمدينة[797]».

ومما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن ابن تيمية يكاد يكفر كل من يخالف من المسلمين مذهب ابن حنبل في أصول الفقه، ولا يتورع في تصنيفه ضمن ما يطلق عليه «المعتزلة الجهمية»، و«الروافض»، والمتفلسفة، بوصفها صفات وأسماء لا تنطبق إلا على الملاحدة. ومن هنا صنف آراء ابن تومرت العقدية ضمن من اعتبرتهم «طوائف أهل السنة والجماعة، وأهل المذاهب الأربعة وغيرهم، على أبطال قوله وتضليله».[798] ويذكر أنه خصص كتابا كبيرا، بسط فيه الكلام على كل ما يتعلق بعقيدة الموحدين[799]. وحسب علمنا فإن هذا الكتاب لم يُعثر عليه بعد.

ونعتقد إن تشدد ابن تيمية يعكس في الواقع أحوال عصره التي تميزت بالانحطاط الفكري، والاختلاف الاجتماعي، والانحصار الحضاري، والاتجاه نحو استبداد كل ذي رأى برأيه، وكان يرى، كما يرى خلفه اليوم كذلك، أن السبب في هذه الأحوال هو مخالفة مذهب السلف، فجاءت أحكامه شديدة الحدة في مجموع فتاواه، وفي كتاب منهاج السنة النبوية أيضا. وربما كان هناك سبب آخر وراء حدة الأحكام التي أصدرها على ابن تومرت، وهي النزعة المشرقية ضد كل ما يأتي من المغرب. خاصة أن ابن تومرت مهد لظهور خلافة وإمارة للمؤمنين مغربية وليست قرشية، كان لها ما بعدها.

وقد لاحظ محققا كتاب المعجب للمراكشي أن المشارقة حاولوا تشويه صورة ابن تومرت بنعته بالدجل والشعوذة، وأن أفضلهم من سرد الأحداث كما رويت من غير

795 – ابن تيمية: **مجموع فتاوى**، مرجع سابق، ج 1، ص: 484، ج 35، ص: 142 – 143، وانظر كذلك ص: 216 و217.

796 – ابن تيمية: **جواب أهل العلم والإيمان**، تحقيق عبد العزيز الندوي، دار القاسم للنشر، ط1، الرياض 1996، ص 66 و 67.

797 – ابن تيمية: **مجموع فتاوى**، مرجع سابق، ج 11، ص: 477–478 انظر ما يشير إليه من كلام ابن تومرت في **أعز ما يطلب**، ص 217–216.

798 – المرجع نفسه، ج 11 ص : 487.

799 – المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

تعليق ولا رأى، ولم يحاول أحد منهم إنصافه أو الدفاع عنه، ومرد ذلك حسب المحققين، أن بلاد المغرب لم تدع للخليفة العباسي في بغداد، باستثناء أيام المرابطين، وأن المشارقة لم يروا في ابن تومرت وأصحابه إلا طلاب ملك خارجين عن طاعة الخليفة، وذلك ما يفسره موقفهم من شيخ الموحدين. ثم يخلص المحققان إلى الحكم الآتي: «إن الرأي مهما يختلف في شأن محمد بن تومرت، فمما لا شك فيه أنه رجل من أهل الإيمان والفطنة، كان له رأي في سياسة الدولة الإسلامية يستند إلى أساس من الدين[800]».

والملاحظ أن المشارقة لا يزالون يعتبرون كل ما يأتي من أهل المغرب شاذا بل منكرا، فبالإضافة إلى اعتبار بعضهم أنهم حراس للتوحيد* فهم لا يتورعون في رفض التغيير القادم من المغرب، بل أنهم يستهجنون الأفكار الثورية والتحررية التي مصدرها منطقة المغرب الكبير. فإلى وقت قريب، أي في 25 فبراير 2012، حين أرغم علي عبد الله صالح، رئيس اليمن، آنذاك، على توقيع وثيقة التنازل على الحكم بضغط من الشارع اليمني الثائر على استبداده وظلمه، لم يفوت الفرصة لاستنكار ما يجري من أحداث في وطنه، واعتبرها غريبة بحيث تم استيرادها من المغرب العربي، ومن تونس بالذات، ولا علاقة لها بتقاليد الثقافة السياسية في أقطار المشرق.

صحيح، أن عموم المشارقة أصروا عبر تاريخ الإسلام أن يعتبروا المغاربة مجرد تلامذة توابع للمشارقة، باستثناء مساهمة الأندلسيين في حضارة الإسلام، بصفتهم من أصول مشرقية. وربما أن هذا الاستعلاء وهذا الغرور هما اللذان جعلا عبد الكريم الخطابي، الرجل الإصلاحي وبطل حرب التحرير ضد الإسبان والفرنسيين في عشرينيات القرن الماضي يقترح على المغاربة (سكان شمال إفريقيا)، عند تناولهم للمرجعية السلفية أن يعتدوا بـ«سلفية ابن تومرت وابن رشد وابن خلدون وابن بطوطة»[801].

وإذا عدنا إلى موقف المشارقة من دولة الموحدين وإمامتها فإننا نسجل أن ما صدر من استصغار واستنكار لما قام به ابن تومرت قد لا تعود إلى مسألة مخالفتهم لمذهب السلف

800 – محققا كتاب **المعجب** للمراكشي، محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ص: 276 – 277، هامش رقم 2.

(*) - يمكن أن يراجع في هذا الشأن على سبيل المثال لا الحصر كتاب «**حراسة التوحيد**» لعبد العزيز بن باز

801 – انظر تقديم عبد الكريم الخطابي لرواية «**إدريس**»، لعلي الحمّامي.

ولمذهب مالك، إذ ليس هناك ما يثبت ذلك. إضافة إلى خلو الإسلام من هيئة معينة تفرض فهما رسميا لنصوص الكتاب والسنة على غرار الكنيسة في المسيحية، ولأن التجديد من خاصية حركية الفكر الإسلامي في عهوده الزاهرة. كما أن المسلمين، متفقون جميعا، على أن أزهى الفترات في تاريخ حضارتهم هي تلك التي امتازت بتعدد الاتجاهات، وحرية التفكير والتعبير.

ومن الذين ساروا على نهج ابن تيمية من علماء الغرب الإسلامي، الإمام إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي (ت 790) في كتاب الاعتصام، الذي صب فيه انتقاده على ادعاء ابن تومرت العصمة والمهدوية، واعتبر هذا الادعاء نحلة من نحل الباطنية الضالة[802]، وأخذ عليه كذلك ميلة إلى الظاهرية، وما استحدثه من عبارات بربرية ينادى بها عند الآذان، فقال في هذا الشأن: «وكان مذهبه البدعة الظاهرية، ومع ذلك فابتدع (هكذا) أشياء كوجود من التثويب، إذ كانوا ينادون عند الصلاة «بتصاليت الإسلام»، و»بقيام تصاليت» و«سور دين» و«باردى» و«أصبح والله الحمد» وغيره، فجرى العمل بجميعها في زمان الموحدين[803]»، كما أخذ عليه أيضا شدة الإرهاب والقتل في أمور لم يسنها الشرع مثل الكذب، والمداهنة، والغياب المقصود عن دروس الوعظ والإرشاد، وكل من أنكر عصمته ومهدويته[804].

وتزداد شدة تحامل الشاطبي على ابن تومرت حين يصنفه وجماعته مع الخوارج، ويصف قراءتهم للقرآن بأنها لا تتجاوز حناجرهم، وأنهم يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان[805]، وهو حكم غير بعيد عما ذهب إليه ابن تيمية حين وصف ابن تومرت بأنه كان له «نوع من رأى الخوارج الذي يرون السيف ويكفرون بالذنب[806]».

ويتضح من أحكام الشاطبي على ابن تومرت نزعته الشعوبية والقومية، فهو ينعته، دائما، «بالمهدي المغربي» دون ذكر اسمه كاملا أو إمامته، ولا يستشهد به إلا في الحالات

---

802 – إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي: **الاعتصام**، طبعة دار المعرفة، بيروت 1985، ج1، ص: 255

803 – المرجع نفسه، ج 1، ص: 256.

804 – المرجع نفسه، ج 2، ص: 91.

805 – المرجع نفسه، ص : 266.

806 – ابن تيمية: **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج 35، ص: 143.

الشاذة وفي المسائل التي يعدها مبتدعة. وقد اعتبر المناداة للصلاة، بعد الآذان، باللسان المغربي بدعة تومرتية، وذكر ان ابن تومرت نكل «بجملة من الفضلاء بسبب أخذهم في الشريعة بمذهب مالك[807]»، دون أي دليل أو إشارة إلى حادثة معينة.

ومن جهة ثانية، فإن الحالة المذهبية لم تكن فاضلة، ولا مالكية في شيء، وذلك بشهادة أحد أئمة الأندلس أنفسهم، وهو القاضي أبو بكر بن العربي حين قال عن فقهاء بلاده: «حدثت حوادث لم يلقوها في منصوص المالكية، فنظروا فيها بغير علم فتاهوا، وجعل الخلف منهم يتبع في ذلك السلف حتى آلت الحال ألا ينظر في قول مالك وكبراء أصحابه، ويقال: «قد قال في هذه المسألة أهل قرطبة، وأهل صلمنكة، وأهل طلبيرة، وأهل طليطلة، فانتقلوا من المدينة وفقهائها إلى طلبيرة وطريقها[808]».

فأحكام الشاطبي على ابن تومرت، إذن، إن لم تكن ذات صبغة شعوبية أو عنصرية، فهي لا تخلو من حذلقة وتزلف لبني مرين.

وقد سار سيرة ابن تيمية والشاطبي كل من المجاصي المتوفي سنة 1103 في نوازله وبدرجة أقل الحسن اليوسي المتوفي عام 1102 هـ، في محاضراته[809].

إذا تجاوزنا النعرات المذهبية والأحقاد السياسية والادعاءات المزعومة بأن المشرق هو المؤهل وحده لقيادة الإسلام، وأن الإمامة ينبغي أن تبقى عربية قرشية، فإن ابن تومرت يستحق أن يكون أحد الأئمة المجددين الذين ربطوا النظر بالعمل، إذا أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر العمل. والتاريخ يشهد أنه أصاب أكثر مما أخطأ، لأن بلاد المغرب لم تشهد الوحدة الفعلية باسم خطة سياسية مشفوعة باجتهاد ديني إلا في ظل عقيدة التوحيد التومرتية ، هذه الوحدة التي تبقى المرجع الأساس والإطار الشرعي والحجة التاريخية في إمكان قيام وحدة مغاربية في المستقبل. فالقوة المادية وحدها لم ولن تستطيع إنجاز مثل هذا المشروع.

807 – الشاطبي: **الاعتصام**، مرجع سابق، ج 1، ص: 171.

808 – عمار طالبي: **آراء أبي بكر بن العربي الكلامي**، مرجع سابق، ج 2، ص: 292.

809 – الحسن اليوسي: **المحاضرات**، تحقيق محمد حجى والشرقاوي إقبال، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982، ج 1، ص: 265 وما بعدها، وأنظر كذلك ص 275 وما بعدها.

رابعا، ابن تومرت والازدهار الفكري

وفي مجال الفكر يعد ابن تومرت مؤسسا لحركة تنويرية أصبح المغرب بفضلها مركز الاهتمام في العلوم النقلية والعقلية على حد سواء[810]، ويعد الناشر الحقيقي للأشعرية في المغرب طريقة ومذهبا[811]. ونتيجة لذلك أصبح المغاربة الذين كانوا يرحلون إلى المشرق للاستزادة من علوم الدين مقتنعين أن الدين الحقيقي تركوه في المغرب. هذا ما عبر عنه الرحالة الأندلسي ابن جبير بقوله: «وليتحقق المحقق، ويعتقد الصحيح الاعتقاد أنه لا إسلام إلا ببلاد المغرب، لأنهم على جادة واضحة (...) وما سوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقية فأهواء وبدع، وفرق ضالة وشيع، إلا من عصم الله عز وجل من أهلها، كما أن لا عدل ولا حق ولا دين على وجهه إلا عند الموحدين أعزهم الله[812]».

وأهم ما جد في الحياة العقلية المغربية علم الكلام الذي بقي المغاربة بعيدين عنه، وكانت مسائل التوحيد، والعصمة، والمهدوية من أهم ما أثار ذهنية المغاربة. ومن الشيوخ الذين برزوا في مسائل علم الكلام ابن الأشبيلي المتوفي سنة 567 هـ، الذي كان يعلّم علم الأصول والكلام في مدينة فاس[813]، وعثمان بن عبد الله القيسي (ت 564)، وكان مرجع أهل فاس في علم الكلام، وألف مختصرا في التوحيد سماه: «العقيدة البرهانية[814]». وقد أصبح المغرب لأول مرة يجذب إليه طلاب أصول الفقه، وأصول الدين بدل الأندلس والمشرق. فقد ذكر الشيخ المنوني «أن الأندلسيين صاروا إلى المغرب لقراءة هذين العلمين[815]».

ومن أهم الشخصيات الذين اصطنعوا الحوار الفلسفي من أجل إثبات مهدوية ابن تومرت أبو عبد الرحمان بن طاهر(*) المتوفي سنة 579، وذلك في الرسالة التي ألفها

810 – انظر في هذا المجال: المراكشي، **المعجب**...، مرجع سابق، ص 275، ابن خلدون، **العبر**...، مرجع سابق، ج 6، ص: 468. يحيى هويدي، **تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية**، مرجع سابق، ص 441، وما بعدها، وص 465، وما بعدها. عبد المجيد النجار، **المهدي ابن تومرت**، مرجع سابق، ص: 437، وما بعدها.

811 – انظر المراكشي: **المعجب**...، مرجع سابق، ص: 270. القريزي: **الخطط**، مرجع سابق، ج 2، ص: 358. ابن خلدون **العبر**...، مرجع سابق، ج 6، ص: 466.

812 – ابن جبير: **الرحلة**، ...، مرجع سابق، ص: 65.

813 – المنوني: **العلوم والآداب**...، مرجع سابق، ص: 58.

814 – المرجع نفسه، ص: 59.

815 – المرجع نفسه، ص: 58.

(*) - انظر ترجمته في **نظم الجمان**، ص: 50، بتعليق المحقق محمود علي مكي، وقد كان قاضيا على مدينة ألمرية في الأندلس.

وسماها «الرسالة الكافية في البرهان على المهدي». وقد أوردها ابن القطان في نظم الجمان، وقدم لها قائلا: «رسالة يثبت فيها أمر الإمام المهدي، رضي الله تعالى عنهن بالدليل والبرهان على طريق المنازعة بين النفس المطمئنة، والنفس الأمارة بالسوء، نقلا وعقلا[816]». وتورد النفس المطمئنة في البداية أدلة عقلية على مهدوية ابن تومرت منها:

أ – ظهور مدن جاهلية، وسير فاسدة، ومدن الملثمين مدن «ضالة فاسقة خبيثة[817]».

ب – ظهور الفتن واختلال أحوال الأمة بإتباع الأفعال البهيمية وطلب اللذة[818].

ت – حصول ابن تومرت على فضائل خلقية ومقدرة علمية، ومعرفة بخصائص النفوس البشرية مما يؤهله أن يكون أول ملك على الإطلاق في المعمورة الكونية. إذ أن درجته ارتفعت «عن أن يكون خادما لشيء من الأجزاء المدنية، بل مديرا للكل، حتى تحصل للناس السعادة الحقيقية. وذلك هو الفوز العظيم[819]».

ويستمر ابن طاهر، بعد ذلك، في الحوار بين النفس المطمئنة، والنفس الأمارة بالسوء مستشهدا بالأدلة النقلية، وهي إثبات ما ورد على لسان النبي من أحاديث في المهدي، محججا أن النبي لا ينطق عن الهوى[820].

وقد أدى هذا الانفتاح والعودة إلى الأصول شيوع الفلسفة بدورها في هذه الربوع. وإذا كان ابن رشد قد تأثر بمنهج ابن تومرت القائم على «ترك التقليد والعودة إلى الأصول» على حد تعبير عابد الجابري[821] في اتصاله بالتراث الفلسفي لليونان، فإنه يعد، أيضا، تلميذا لابن تومرت في موضوع العلاقة بين الشريعة والحكمة، وهو القائل في تحديد العلاقة بينهما: «لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له[822]».

---

816 – ابن القطان، **نظم الجمان**، مرجع سابق، ص: 50.

817 – المرجع نفسه، ص : 51.

818 – المرجع نفسه، ص : 52–53.

819 – المرجع نفسه، ص : 54.

820 – المرجع نفسه، ص : 57.

821 – الجابرى، **نحن والتراث**، مرجع سابق، ص: 232.

822 – ابن رشد: **فصل المقال**، تقديم وتعليق: أبو عمران الشيخ وجلول بدوي، **الجزائر** 1982، ص: 34.

وكان ابن تومرت قد أكد أن الشريعة تحتوي على الحكمة، وأنها جارية على سنن العقل[823]، ويورد ابن رشد المعنى نفسه حين قال: أن الشرع «يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق، وأنحاء طرق التصور[824]، كما يتفقان كذلك على نقدهما للأشاعرة في قولهم بقياس الغائب على الشاهد ويتفقان على أن القياس عقلي وشرعي[825]. وكذلك الأمر في معرفة الله. فابن تومرت يقول: «بضرورة العقل يعلم وجود الباري سبحانه[826]»، ويذهب ابن رشد في الاتجاه نفسه بقوله: «إن الشرع أوجب النظر العقلي ومعرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان[827]».

ولهذا يمكن القول إن ابن رشد يعكس بحق ذلك التنوير العقلي الذي نتج عن حركة الموحدين بصفة عامة، وعن ثورة ابن تومرت الثقافية بصفة خاصة.

823 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص، 157.

824 – ابن رشد: **فصل المقال**، مرجع سابق، ص: 25. عمار طالبي، مقدمة **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 20.

825– يحي هويدي: **تاريخ الفلسفة**...، مرجع سابق، ص: 272. ابن تومرت، **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص: 214-272.

826 – ابن تومرت: **أعز ما يطلب**، مرجع سابق، ص، 159.

827 – يحي هويدي: **تاريخ الفلسفة**...، مرجع سابق، ص 270.

الخاتمة

وبعد. . . ماذا تكشف لنا وتبين من خلال كل ما سلف في هذه الدراسة، وما قيمة ذلك؟

نعتقد بتواضع صادق بأن الكشف عن جزء من تراثنا وإعادة قراءته قراءة محايدة ونزيهة، هو عمل علمي يسير في الطريق الأقوم، ينبغي اعتباره والحث عليه، واستفزاز العقل الباحث لاستكشاف أسباب قيام الدولة في الإسلام ومرجعياتها، والتعرف على الشروط الواجب توافرها في متولي الإمامة، أو الخلافة، أو إمارة المؤمنين هنا وهناك، مع استحضار دور الحيل السياسية في الدين والحيل الدينية في السياسة، أو بلغة عصرنا توظيف الدين في الدولة، وتدخل الدولة في شؤون الدين، واستعصاء الفصل بينهما في الدول المنتسبة إلى الإسلام، وحتى في غير دول الإسلام.

كل ذلك كان في مرمى غايتنا من هذه الدراسة. وقد حاولنا قدر الممكن والمستطاع، ودون الإطناب الممل في سرد بعض الجزئيات وتسويغات أصحابها، أن نقترح جانبا من قراءة ورؤية هادفتين إلى حث الباحثين والمهتمين وعموم القراء على توسيع مجال نظرهم، وتعميق مداركهم عند تناول موضوع التاريخ السياسي في الإسلام، وبصفة خاصة «الإمامة أو الخلافة»، أو الدولة والسياسة في الإسلام، التي لا تزال تهيمن على وجدان فئات واسعة من المجتمع الإسلامي، وتسيطر على رؤيتها لبناء غدها، واستخلاص نتائج ما حدث بإيجابياته وسلبياته للإفادة منه، فالذي لا يعيد قراءة تاريخه قراءة تواصل الذات مع ذاتها، وقراءة نقدية فاعلة يكون أشبه بسفينة في عرض بحر الظلمات بدون بوصلة.

إن تأمل قضايا الأمس بوعي علمي يجنبنا، بلا شك، ولوج دهاليز ثقافة الملل والنحل والتخبط فيها من جديد، كما يساعدنا على فهم الشعارات المنمقة العبارات، في الوقت الذي نعاني فيه التشرذم والتمزق العاكس لأسوأ دركات الوعي الشقي، المفضي إلى التباغض والتناحر وتكفير البعض للبعض الآخر ﴿تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى﴾.

تقاسم القرشيون (الأمويون والهاشميون) ما عدّوه «أحقيتهم» في تولية الإمامة، اعتمادا على أحاديث منسوبة إلى الرسول ﷺ حتى حل القرن السادس الهجري، حين

ظهرت حركة الموحدين في المغرب بقيادة ابن تومرت، الذي اتخذ لنفسه صفة «المهدي المعلوم والإمام المعصوم». فنتج عن دعوته وحركة الموحدين قيام خلافة غير مشرقية الأصول لأول مرة في تاريخ الدعوة الإسلامية. وعلى الرغم من تأكيد ابن تومرت على نسبه الحسني الفاطمي، وقول خليفته عبد المؤمن بن علي بأنه من قيس عيلان... بن عدنان. فإن أهل المشرق لم ينظروا بعين الرضا إلى هذه الخلافة المغربية. خاصة حين اتخذ متوليها لقب «أمير المؤمنين».

وفي جانب آخر فإن هذه الدراسة حاولت أن تبين، من خلال تناول تطور فكرة الإمامة في الإسلام، أن إمامة ابن تومرت كانت من بين التجارب السياسية الجديرة بالنظر والتقويم في التاريخ السياسي للمسلمين، لكونها استطاعت أن تربط بين الدعوة إلى التوحيد، وبين تحقيق إقامة أول دولة موحدة لكل الشمال الإفريقي، من أقصى السوس بالمغرب إلى برقة شرقا، بل أن المصريين كانوا يستعدون للانضمام إليها لولا تبدل الأحوال، بالرحيل المبكر لابن تومرت، ولجوء خليفته عبد المؤمن إلى جعل الخلافة وراثية في عقبه. عكس ما كان يطمح إليه المؤسس. ولا يزال المغاربة، عامتهم وخاصتهم، يتخذون من دولة الموحدين مرجعا أساسا في طموحهم، ولو على مستوى الوجدان المشترك والذاكرة الجماعية، إلى الوحدة بين أقطارهم.

واستخلصت الدراسة، من جانب آخر، أن ما ميز ابن تومرت عن سابقيه أنه لم يتشيع لمذهب على حساب مذهب آخر، ولم يتعصب لمدرسة ضد أخرى، لأنه لو اختار ذلك لجعل من نفسه مجرد فقيه يحسن النظر والجدال في حلقة ضيقة المجال والتأثير، لكنه اختار أن يربط النظر بالعمل، فعاد بالدين إلى مرونته الأولى، بعيدا عن كل تحجر مذهبي، وأخذ من كل مذهب ما يلائم الرسالة التي أوقف نفسه على تحقيقها إلا وهي: توحيد العقيدة من أجل توحيد الأمة. ومن ثمة رأيناه ينتصر للأشعرية في مسائل، وينتصر للظاهرية في مسائل أخرى، ولم يكن بعيدا عن المعتزلة في أمور، ولم يستغن عن اقتباس ما رآه مفيدا لتحقيق هدفه من الشيعة الأمامية خاصة، ولم ينغمس في الحرب الكلامية والجدلية بين المعتزلة وأهل السنة والشيعة والخوارج، بل اعتمد الجمع والانتقاء: الجمع بين العلم والسياسة، وانتقاء ما يراه صالحا لتحقيق هدفه من كل المذاهب التي أفرزها تطور الحياة الفكرية والسياسية، ومن اجتهاد الأئمة والعلماء؛ عملا بما جاء في الأثر: «الحكمة ضالة المؤمن، حيثما وجدها أخدها». وهذا منهج في الدين وفي الحياة. لا يزال المفكرون الحكماء من مختلف المشارب الدينية والثقافية يسيرون على هديه من أجل الاستجابة لنداء المستقبل.

أما الاستبداد بالرأي والتحجر المذهبي، وغلق باب الاجتهاد فلا يؤدي إلا إلى مزيد من الفرقة والانحطاط.

وللحقيقة التاريخية فأن ما حققته التجربة الموحدية من ربط للدين بالسياسة في شمال إفريقيا لم ينطلق من فراغ ولم يكن البداية، فقد سبقتها الدولة الرستمية التي أسسها الداعية الإباضي عبد الرحمان بن رستم[828]، وإمارة النكور في الريف على الساحل المتوسطي للمغرب الإقصى، والدولة الإدريسية في زرهون ثم في فاس، التي وضع أسسها الإمام الزيدي إدريس بن عبدالله الكامل، وإمارة البرغواطيين. على الساحل الأطلسي للمغرب، الذي وضع قواعدها صالح بن طريف الأمازيغي، والدولة العبيدية الفاطمية التي وضع أسسها الداعية الإسماعيلي عبد الله الشيعي، وأعلن قيامها عبيد الله المهدي[829]، قبل أن تقوم دولة المرابطين التي وضع أساها الداعية عبد الله بن ياسين على مذهب الإمام مالك، والتي قامت على أنقاضها دولة الموحدين.

فالتاريخ السياسي للمغرب الإسلامي، إذن، اصطبغ باستمرار بالصبغة الدينية، حتى ظهر ما اصطلح عليه «بالحركات الوطنية» التي جاء تنظيمها على شكل ومظهر الأحزاب السياسية الغربية. لكن على الرغم من ذلك فإن هذه الحركات لم تستطع أن تتخلص من الأثر الديني بالكلية. والكل يتذكر كيف اتخذ الثائرون الجزائريون ضد الاستعمار الفرنسي صفة «المجاهدين»، الذين تمنطقوا في الاستشهاد من أجل تحرير بلدهم بشعار: «تحيا الجزائر... والله أكبر». ولا يزال العاهل المغربي يحمل صفة «أمير المؤمنين».

ويكون من المفيد أن يتعمق البحث في الفكر السياسي الإسلامي في تاريخ الدولة في أقطار المغرب، وفي توجهاته الراهنة والمستقبلية، من أجل الكشف عن العلاقة بين الدين والدولة، وبين الدولة والدين، وعن دور الأئمة والفقهاء، منذ عبد الرحمان بن رستم، وإدريس بن عبد الله، وعبد الله بن ياسين، ومحمد بن تومرت إلى الأمير عبد القادر، والشيخ عبد العزيز الثعالبي، والأمير عبد الكريم الخطابي، والشيخ عبد الحميد بن باديس، ومحمد علال الفاسي وغيرهم كثير، في أفق بلورة نظرية سياسية إسلامية تمتاز بالربط بين النظر والعمل، وبين الواقع والطموح إلى التغيير.

828 - انظر ابن عذاري: **البيان المغرب...**، ج 1، مرجع سابق، ص: 197 وما بعدها.

829 - المرجع نفسه، ص: 149 وما بعدها، وانظر ما سبق، ص: 81

أما فيما يتعلق بأنموذج شخصية ابن تومرت ذاته، فإننا نستشف أنه كان مركبا من شخصيات متعددة الجوانب؛ فهو فقيه مغربي ربط النظر بآثاره العملية، مطبقا الحكمة القائلة «كل رأي لا أثر له في حياة الناس رأي باطل». وحياة الناس أوسع من رسوم العبادات، ومن الدعوات الطيبة، ولهذا نراه يعطي المحتوى العملي لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو أصولي متكلم منافح عن العقيدة الإسلامية بالمنهجية الأشعرية، متفقا مع ابن حزم في موضوع الصفات، دون أن يدخل في الجدال السلبي مع المعتزلة في أمور اعتقد أنها الأصح، كان أشعريا دون أن يقبل بدور المشايع المخلص لأساتذته من الأشاعرة. ولعل تبسيط مسائل العقيدة في «المرشدة» ليتمكن منها العامة في أبسط مستوياتهم وبلغتهم المحلية كانت أحدى نقط إثبات استقلاليته عن الغزالي الذي دعا إلى «لجم العوام عن علم الكلام»، نظرا لخصائص البئتين المغربية والمشرقية. كما استفاد من الشيعة الإمامية في مسائل تتعلق بالعصمة والمهدوية، دون أن يذهب مذهبهما. مؤكدا في الوقت نفسه، بوجه أو بآخر، إن الإمامة أو الخلافة تبقى العصب المركزي في الفكر السياسي الإسلامي. ولم تسجل عليه فلتة لسان على مذهب مالك الذي ارتضاه المغاربة لأنفسهم، على الرغم من ثورته على فقهاء الفروع أو طلاب الدنيا، كما نعتهم االغزالي في «إحياء علوم الدين».

ومن هنا يصعب مجاراة ابن تيمية في كل أحكامه على حركة ابن تومرت، لأنها جانبت الحقيقة المجردة من كل غرض في أكثر الأحيان، ولم تبن على علم بحقيقة أفكاره ونياته، وعلى نتائج حركته؛ لأن ابن تومرت، وحسب ما تبين لنا من هذا البحث، لم يرم إلى تأسيس مذهب ديني معارض لمذهب آخر، وإنما حارب ما اعتقد أنه ليس من صميم الإسلام، ورأى أن إقامة الدولة على أسس إسلامية سيحقق العودة إلى الأصول. وينطبق هذا التقويم على ابن تيمية كما ينطبق على موقف الشاطبي الذي غلب عليه طابع التحامل غير المبني على أي أساس علمي، كما ينطبق على كل من نهج طريقهما.

ولكل ذلك بدا لنا أن ابن تومرت كان إماما مغربيا مجتهدا، ومتحررا من التبعية المذهبية، لكنه كان مرتبطا أشد ما يكون الارتباط بأصول الدين الإسلامي شريعة وعقيدة، وبالنبي صلى الله عليه وسلم وبخلافته الراشدة منهاجا وقدوة، غيورا على ما صار إليه أمر الأمة من أهواء وافتراق، وضعف وانحلال، فأراد أن يجدد أمرها، على أسس إسلامية وفق ما أوصله إليه اجتهاده، مدركا بلا شك، أن تجديد الفكر في الإسلام لا يتحقق إلا بعقل الإنسان المتحرر من حصون المذهبية، وبتطور الزمان، غير مقتنع بدور

أقل من مؤهلاته، كأن يقود حركة تغيير شامل بالدعوات الصالحات فقط، فكان ما كان من أمر العنف والقوة المصاحبين للحظات الثورة والتغيير. ولا نخال حركة في مستوى حركة ابن تومرت استطاعت أن تحقق مراميها دون اللجوء إلى تشريع ما تحتاج إليه من استعمال القوة والعنف.

واليوم، لا يزال المغاربة يستحضرون الدولة الموحدية كمرجع عام يستندون إليه ويستأنسون به في توجههم لبناء أقطار المغرب الكبير وتوحيدها، قصد تجاوز مرحلة «إنسان ما بعد الموحدين»، بتعبير مالك بن نبي، وهو يقارن بين الذين صنعوا التاريخ وبين الذين صنعهم التاريخ.

مونتريال في 15 أكتوبر 2014

لائحة المصادر والمراجع

أ-الكتب المطبوعة بالعربية

القرآن الكريم

- ابن تومرت، محمد: **أعز ما يطلب**، نشرة لوسياني، الجزائر، 1903.
- ابن تومرت، محمد : **أعز ما يطلب**، تحقيق عمار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1984.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد: **الاعتصام**، دار المعرفة، بيروت، 1985.
- حركات، إبراهيم: **المغرب عبر التاريخ**، ط 1، دار السلمي، الدارالبيضاء، 1961.
- ابن أبي الحديد، عزالدين عبد الحمي:. **شرح نهج البلاغة**، مراجعة وتحقيق لجنة إحياء الذخائر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د ت.
- ابن عذاري المراكشي، أحمد بن محمد: **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق كولان وبروفنسال، ط 3، دار الثقافة، بيروت، 1983.
- ابن منظور، محمد بن مكرّم: **لسان العرب**، طبعة الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، د ت.
- ابن هشام، عبد الملك: **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت.
- المودودي، أبو الأعلى سيد أحمد: **نظرية الإسلام السياسية**، دار الفكر، بيروت، 1388هـ.
- البيذق الصنهاجي،أبو بكر علي: **كتاب أخبار المهدي بن تومرت**، تحقيق عبدالحميد حاجيات، الجزائر 1974.
- البيذق الصنهاجي، أبو بكر علي: **كتاب أخبار المهدي ابن تومرت** وابتداء دولة الموحدين، تحقيق: ليفي بروفنسال، طبعة بولس، باريس، 1928.

- أبو يعلى الفراء القاضي محمد بن الحسن: **الأحكام السلطانية**، طبعة القاهرة، 1938.
- أمين، أحمد: **فجر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964، ط 10.
- أمين، أحمد: **ضحى الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، 1966، ط7.
- الغبريني، أحمد بن أحمد أبو العباس: **عنوان الدراية في من عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، تحقيق رابح بونار، الجزائر، 1981.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: **مجموع الفتاوى**، جمعها عبدالرحمن بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، د.ت.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: **منهاج السنة النبوية**، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: **جواب أهل العلم والإيمان**، تحقيق عبد العزيز الندوي، دار القاسم، الرياض 1996.
- الناصري السلاوي، أحمد بن خالد: **الاستقصا لأخبار دولة المغرب الأقصى**، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954.
- ابن الداية، أحمد: **الفلسفة السياسية عند العرب**، تقديم: عمر المالكي، ط 2، الجزائر، 1980.
- المقريزي، أحمد بن علي: **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، دار صادر، بيروت، طبعة مصورة عن طبعة بولاق. د ت.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د ت.
- بدر، أحمد: **تاريخ المغرب والأندلس**، المطبعة الجديدة، دمشق، 1980.
- شلبي، أحمد: **التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية**، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1966.
- الأهواني، أحمد فؤاد: **أفلاطون سلسلة نوابغ الفكر الغربي**، دار المعارف، القاهرة، 1965.
- صبحي، أحمد محمود: **نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية**، طبعة دار المعارف، القاهرة، 1969.

- صبحي، أحمد محمود: **في علم الكلام**، ط 5، دراسة فلسفية لآراء الفرق الاسلامية في أصول الدين، دار النهضة العربية للطباعة 1985.
- المراغي، أحمد مصطفى: **تفسير المراغي**، ط 3، دار الفكر، بيروت، 1974.
- أفلاطون: **الجمهورية**، تحقيق فؤاد زكريا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1968.
- السبحاني، الشيخ جعفر: **معالم الحكومة الإسلامية**، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي، أصفهان، إيران، 1401 هـ.
- جمعية نبراس الفكر: **فلاسفة الإسلام في المغرب العربي**، ط 1، دار كريماديس للطباعة، تطوان، 1961.
- صليبا، جميل: **تاريخ الفلسفة العربية**، ط 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.
- صليبا، جميل: **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978.
- البخاري، الحافظ أبو عبدالله أحمد: **الجامع الصحيح**، ط دار الفكر، بيروت. د ت.
- النووي، الحافظ محي الدين: **رياض الصالحين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ت.
- العلوي، الحسن الثاني الحسن بن محمد: **التحدي**، ط2، المطبعة الملكية، الرباط، 1983.
- جلاب، حسن: **الدولة الموحدية**، أثر العقيدة في الأدب، ط 2، منشورات الجامعة، الدار البيضاء، 1985.
- اليوسي، الحسن: **المحاضرات**، تح: محمد حجي، ومحمد الشرقاوي إقبال، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982.
- مروة، حسين: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط 3، دار الفارابي، بيروت، 1980.
- العاملي، حسين يوسف المكي: **عقيدة الشيعة في الإمام الصادق**، دار الأندلس، بيروت، 1963.
- الأصفهاني، الراغب: **معجم ألفاظ القرآن**، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ت.

- بوروبية، رشيد: **ابن تومرت**، ترجمة: عبدالحميد حاجيات، ديون المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982.
- لاوند، رمضان: **الإمام الصادق**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1979.
- عبد الحميد، سعد زغلول: **محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس**، جامعة بيروت العربية، 1973.
- حسن، سعد محمد: **المهدي في الإسلام منذ أقدم العصور إلى اليوم**، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1953.
- بن سعيد، سعيد: **الفقه والسياسة**، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، 1982.
- حوى، سعيد: **الإسلام**، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982.
- الليثي، سميرة مختار: **جهاد الشيعة**، ط 2، دار الجبل، بيروت، 1978.
- الصالح، صبحي: **النظم الإسلامية**، ط 2، دار العلم للملايين، بيروت، 1968.
- ثامر، عارف: **الإمامة في الإسلام**، دار الكتاب العربي، ومكتبة النهضة، بيروت، د ت.
- القاضي، عبد الجبار بن أحمد: **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبدالكريم عثمان، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1965.
- الأميني، عبد الحسن أحمد: **الغدير**، طبعة الكتاب العربي، بيروت، 1983.
- الموسوي، عبد الحسين شرف الدين: **المراجعات**، ط، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، د ت.
- الموسوي، عبد الحسين شرف الدين: **النص والاجتهاد**، ط 4، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، د ت.
- البقال، عبد الحسين محمد علي: **الإمامة حتى ولاية الفقيه**، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، 1402 هـ.
- البقال، عبد الحسين محمد علي: **دور المصادر في إمامة الإسلام والمسلمين**، مطابع وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران، 1981.

- محمود، عبد الحليم: **التفكير الفلسفي في الإسلام**، ط 3، مكتبة الأنجلو – المصرية، القاهرة، 1968.
- محمود، عبد الحليم: **المنقذ من الضلال**، (تحقيق ودراسة)، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1979.
- متولي، عبدالحميد: **نظام الحكم في الإسلام**، ط 3، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1977.
- بدوي، عبدالرحمن: **مؤلفات الغزالي**، ط 2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- بدوي، عبدالرحمن: **أفلاطون في الإسلام**، طبعة دار الأندلس، بيروت، 1982.
- بدوي، عبدالرحمن: **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- الإيجي، عبدالرحمن بن أحمد: **المواقف في علم الكلام**، مكتبة المتنبي، القاهرة، د ت.
- ابن خلدون، عبدالرحمن: **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**، ط 2، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979.
- ابن خلدون، عبدالرحمن: **المقدمة**، ط 2، مكتبة الحياة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979.
- سالم، عبدالعزيز: **المغرب الكبير**، ج 2، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1966.
- البغدادي، عبد القاهر: **أصول الدين**، طبعة استانبول، 1928.
- البغدادي، عبد القاهر: **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، دار المعرفة، بيروت، د ت.
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم: **الإمامة والسياسة**، تحقيق محمد الزيني، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، دار المعرفة، بيروت، د ت.
- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم: **عيون الأخبار**، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة مصورة عن ط، دار الكتب المصرية، لسنة 1925.

- علام، عبدالله علي: **الدعوة الموحدية بالمغرب**، دار المعرفة، القاهرة، 1964.
- علام، عبدالله علي: **الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي**، دار المعارف بمصر، 1971.
- نعمة، عبدالله الشيخ: **فلاسفة الشيعة**، مكتبة دار الصياد، بيروت، د ت.
- كَنون، عبدالله: **النبوغ المغربي في الأدب العربي**، ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1961.
- النجار، عبدالمجيد. **المهدي بن تومرت**، حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب، ط 1، دار المغرب الإسلامي، بيروت، 1983.
- ابن صاحب الصلاة، عبدالملك بن محمد: **تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين**، تحقيق عبدالهادي التازي، ط دار الأندلس، بيروت، 1965.
- الجويني، عبد الملك بن عبدالله: **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، الجزائر، 1930.
- الصعيدي، عبد المتعال: **المجددون في الإسلام**، دار الجماهير، القاهرة، 1950.
- المراكشي، عبد الواحد: **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط 7، دار الكتاب، الدارالبيضاء، 1978.
- ابن أبي زرع، علي عبد الله: **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، ط، المعلم الحاج أحمد بن المعلم الحاج الطيب الأزرق، فاس، د ت.
- ابن الأثير، علي بن أبي كرم محمد: **الكامل في التاريخ**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.
- ابن حزم، علي بن أحمد: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ط، دار المعرفة، بيروت، 1983.
- ابن حزم، علي بن أحمد: **ملخص أبطال القياس والرأي**، تحقيق سعيد الأفغاني، ط، جامعة دمشق، 1960.

- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1969.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: **الإبانة عن أصول الديانة**، طبعة حيدر آباد، 1371 هـ.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، ط، بيروت، 1952.
- الماوردي، علي بن محمد حبيب البصري. **الأحكام السلطانية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983.
- الآمدي، علي بن محمد: **الإحكام في أصول الأحكام**، ط 2، دار المكتبة الإسلامية، بيروت، 1402هـ.
- ابن القطان، علي بن محمد: **نظم الجمان في أخبار الزمان**، تحقيق محمود علي مكي، ط، جامعة محمد الخامس الرباط، 1964.
- الجابري، علي حسين: **الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية**، ط 1، منشورات عويدات، بيروت، 1971.
- النشار، علي سامي: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط 5، دار المعارف بمصر، 1971.
- النشار، علي سامي: **التفكير الفلسفي في الإسلام** (مذاهب وشخصيات) ط 1، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية، 1972.
- الشابي، علي: **مباحث في علم الكلام والفلسفة**، ط 1، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، 1977.
- الشابي، علي: **الشيعة في إيران**، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس، 1980.
- عبد الرازق، علي: **الإسلام وأصول الحكم**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1966.
- يحي معمر، على: **الإباضية بين الفرق الإسلامية**، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1976.
- يحي معمر، على: **الإباضية في الجزائر**، صححه: أحمد عمر أوبكة، المطبعة العربية، غرداية، 1986.

- الطالبي، عمار: **آراء الخوارج الكلامية**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978.
- الطالبي، عمار: **آراء أبي بكر العربي الكلامية**، ط 2 الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- الطالبي، عمار: **اصطلاحات الفلاسفة**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.
- فروخ، عمر: **تاريخ الفكر العربي**، ط 3، دار العلم للملايين، بيروت، 1981.
- فروخ، عمر: **تاريخ الأدب العربي**، ط2، دار العلم للملايين، بيروت. 1984.
- ابن الداية، أحمد: **كتاب الفلسفة السياسية عند العرب**، تحقيق عمر المالكي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980.
- الرازي، فخر الدين: **الأربعين في أصول الدين**، الطبعة 1 مصر، حيدر آباد، 1323 هـ.
- أحمد، فؤاد عبد المنعم: **مجموع في السياسة**، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 1402هـ.
- عبد الناظر، محسن: **مسألة الإمامة**، الدار العربية للكتاب، بيروت، 1983.
- أبو زهرة، محمد: **تاريخ المذاهب الإسلامية**، دار الفكر العربي، بيروت، د ت.
- أبو زهرة، محمد: **الإمام الصادق**، دار الفكر العربي، بيروت، د ت.
- باقر الصدر، محمد. **الإسلام يقود الحياة**، وزارة الإرشاد الإسلامية، طهران، 1403 هـ.
- الزركشي، محمد بن إبراهيم لؤلؤ: **تاريخ الدولتين: الموحدية والحفصية**، تحقيق محمد ماضور، المطبعة العتيقة، تونس، 1966.
- ابن أبي دينار، محمد بن أبي القاسم: **المؤنس في تاريخ افريقيا وتونس**، مطبعة النهضة، تونس، 1350 هـ.
- ابن جبير، محمد بن أحمد: **رحلة ابن جبير**، دار صادر، بيروت، 1964.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق محمود قاسم، ط 3، مكتبة الأنجلو – المصرية، القاهرة، 1969.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1920.
- ابن رشد،أبو الوليد محمد بن أحمد: **فصل المقال**، تقديم وتعليق: أبو عمران الشيخ وجلول بدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق: **الفهرست**، ط، دار المعرفة، بيروت، د ت.
- ابن الخطيب، محمد بن سعيد: **رقم الحلل في نظم الدول**، ط 1، طبعة التقدم الإسلامية، تونس، 1929.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الخطيب: **التمهيد في الرد على الملاحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، القاهرة، 1947.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: **الملل والنحل**، دار المعرفة، بيروت، 1983.
- ابن بطوطة، محمد بن عبدالله: **تحفة النظار في غرائب الأمصار**، دار صادر، بيروت، 1964.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله: **العواصم من القواصم**، تحقيق محب الدين الخطيب، ط 5، المطبعة السلفية، القاهرة، 1399 هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق محمد عادل العوا، دار الأمانة، بيروت، 1969.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **المنقذ من الضلال**، تحقيق عبدالحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **إحياء علوم الدين**، ط 1، دار العلم، بيروت، د ت.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **فضائح الباطنية**، تحقيق عبدالرحمن بدوي، ط 1، مكتبة النهضة القاهرة، 1964.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط 2، دار المعارف، القاهرة، د ت.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: **كتاب الملة ونصوص أخرى**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، د ت.

- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1969.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير ناصري نادر، ط 4، دار المشرق، بيروت، 1984.
- المفيد، الشيخ محمد بن النعمان: **شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد**، تحقيق هبة الدين الشهرستاني، تبريز، 1371 هـ.
- الكليني، محمد بن يعقوب الرازي: **الأصول من الكافي**، تحقيق علي أكبر العفاري، ط 3، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1388هـ.
- شرف، محمد جلال: **نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام**، دار النهضة العربية، بيروت، 1982.
- مغنية، محمد جواد: **الخميني والدولة الإسلامية**، ط 1، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- مغنية، محمد جواد: **الشيعة والتشيع**، مكتبة مدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، د ت.
- مغنية، محمد جواد: **فضائل الإمام علي**، دار المكتبة الحياة، بيروت، 1962.
- آل كاشف الغطاء، محمد الحسين: **أصل الشيعة وأصولها**، ط 10، مكتبة العرفان، بيروت، د ت.
- العاملي، محمد حسين: **الشيعة في التاريخ**، مطبعة العرفان، صيدا، 1938.
- كامل، محمد حسين: **طائفة الاسماعيلية**، ط 1، مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، 1959.
- المظفر، محمد الحسين: **الإمام الصادق**، ط 3، دار الأضواء، بيروت، 1987.
- رضا، محمد رشيد: **تفسير المنار**، ط، دار المعرفة، بيروت، د ت.
- المظفر، محمد رضا: **عقائد الإمامية**، مؤسسة البعثة، طهران، د ت.
- الجابري، محمد عابد: **نحن والتراث**، ط 1 دار الطليعة، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، 1980.

- عبده، محمد: **شرح نهج البلاغة**، دار الفكر، بيروت، د ت.
- المتوكل، محمد عطا: **المذهب السياسي في الإسلام**، ط. مؤسسة الإرشاد الإسلامي، بيروت، 1985.
- أبو ريان، محمد علي: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.
- حجاب، محمد فريد: **المهدي المنتظر**، ط 1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
- وجدي، محمد فريد: **دائرة معارف القرن العشرين**، ط 3، دار المعرفة، بيروت، د ت.
- عبد الباقي، محمد فؤاد: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، ط، دار العلم، بيروت، د ت.
- حمادة، محمد ماهر: **الوثائق السياسية والإدارية في الأندلس وشمال إفريقيا**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980.
- السوسي، محمد المختار: **سوس العالمة**، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1984.
- المنوني، محمد: **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**، ط 2، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1977.
- موسى، محمد يوسف: **القرآن والفلسفة**، ط دار المعارف بمصر، القاهرة، 1966.
- إسماعيل، محمود: **الخوارج في المغرب الإسلامي**، دار العودة، بيروت، 1976.
- المطهري، آية الله مرتضى: **الإسلام وإيران**، منظمة الإعلام الإسلامي، دون ذكر مكان النشر، د ت.
- القشيري، **(الإمام) مسلم بن الحجاج**. الجامع الصحيح.
- غالب، مصطفى: **الحركات الباطنية في الإسلام**، ط 2، دار الأندلس، بيروت. 1982.
- الخميني، آية الله الموسوي: **الحكومة الإسلامية**، ط 2، دار الطليعة، بيروت، 1979.
- مجهول: **المقتبس من الأنساب في معرفة الأصحاب**، في صدر كتاب أخبار المهدي للبيدق، نشر ليفي بروفنسال، ط، بولس، باريس، 1928.

- مجهول: **الحلل الموشية في الأخبار المراكشية**، مطبعة التقدم، تونس، د ت.
- النعمان، القاضي: **الفرق الإسلامية في الشعر الأموي**، دار المعارف، بمصر، 1970.
- الحسيني، هاشم معروف: **الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة**، دار القلم، بيروت، 1978.
- الحموي، ياقوت بن عبدالله: **معجم البلدان**، ط، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت.
- هويدي، يحيى: **تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1966.
- إبيش، يوسف: نصوص الفكر السياسي، **الإمامة عند السنة**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 1966.
- المقدسي السلمي، يوسف بن يحي: **عقد الدرر في أخبار المنتظر**، تحقيق لجنة من العلماء بإشراف الناشر، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984.
- كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار المعارف، القاهرة، 1969.
- كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، بمصر، 1969.

ب - الكتب المترجمة إلى العربية

- جولدتسيهر، إجناس: **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد العربي، بيروت، مصورة عن طبعة دار الكتاب المصري، 1946.
- بل، الفرد: **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، ترجمة عبدالرحمان بدوي، ط 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981.
- هوبكنز، جون: **النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى**، ترجمة أمين الطبي، الدار العربية للكتاب، تونس-ليبيا، 1980.
- **دائرة المعارف الإسلامية**، الترجمة العربية لمحمد ثابت الفندي، أحمد الشنتناوي، ابراهيم زكي خورشيد، عبدالحميد يونس، دون ذكر دار النشر ومكانه، أكتوبر 1933.
- دي بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة عبدالهادي أبو ريدة، ط 5، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.
- كَارودي، رجاء: **وعود الإسلام**، ط 1، الدار العالمية، بيروت، 1984.

- لوتورنو، روجي: **حركة الموحدين في المغرب في القرنين 12 و 13**. ترجمة: أمين الطيبي، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، 1982.
- أندري – جوليان، شارل: **تاريخ افريقيا الشمالية**، ترجمة محمد مزالي، والبشير بن سلامة، الدار التونسية للنشر، تونس –الجزائر 1978.
- شيون، فريتجوف: **كيف نفهم الإسلام**، ترجمة عفيف دمشقية، ط 2، دار الأدب، بيروت 1982.
- بروكلمان، كارل: **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه فارس بعلبكي، ط 9، دار العلم للملايين، بيروت 1981.
- بروكلمان، كارل: **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، ترجمة بدرالدين القاسم، ط 1، دار الحقيقة، بيروت، 1972.
- ماسنيون، لويس: **الإنسان الكامل في الإسلام**، ترجمة عبدالرحمن بدوي، ط 2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1976.
- بروفنسال، ليفي: **الإسلام في المغرب والأندلس**، ترجمة السيد عبدالعزيز سالم، ومحمد صلاح الدين حلمي، ط، مطبعة نهضة مصر، د ت.
- واط، منتغمري: **الفكر السياسي الإسلامي**، المفاهيم الأساسية، ترجمة صبحي حديدي، ط 1، دار الحداثة، بيروت، 1981.
- كوربان، هنري: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة وآخرون، ط 1، منشورات عويدات، بيروت، 1966.
- ديورانت، ول: **قصة الحضارة**، ترجمة لجنة التأليف للمنظمة العربية للتربية والثقافة للجامعة العربية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965.
- أشباخ، يوسف: **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين**، ترجمة محمد عبدالله عنان، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1958.

ج - البحوث والمقالات المنشورة بالعربية:

- العبادي، أحمد: «**نظام الخلافة في المغرب الإسلامي في العصور الوسطى**»، ضمن كتاب فلاسفة الغرب الإسلامي، نشر جمعية نبراس الفكر، دار الكريماديس، تطوان، 1961.
- الشيال، جمال: «**فلسفة أبي بكر الطرطوشي**»، ضمن كتاب فلاسفة الغرب الإسلامي، نشر جمعية نبراس الفكر، دار كريماديس، تطوان، 1961.
- العبادي، عبدالحميد: «**الموحدون والوحدة الإسلامية**»، ضمن مجلة التربية الوطنية، الرباط، مارس، أبريل، 1961.
- النجار، عبدالمجيد: «**الدولة والسياسة في فكر ابن تومرت**»، ضمن مجلة الثقافة، عدد 81، الجزائر، مايو، يونيو 1984.
- «**بجاية وتأسيس دولة الموحدين**»، مجموع محاضرات الملتقى الذي انعقد من 22 إلى 24 أبريل 1987؛ وهي محاضرات مرقونة بالآلة الكاتبة، نسخة منها موجودة في مكتبتي.
- الوكيلي، محمد التهامي: «**حقائق حول المهدي المنتظر**»، ضمن مجلة الإيمان، عدد 128، 129، 130، الرباط، يوليو-أكتوبر 1983.
- شبانه، محمد كمال: «**الدولة الموحدية وتأملات في تاريخها**»، ضمن مجلة البحث العلمي، عدد 20-21، الرباط، يوليو 1972.
- القاضي، وداد: «**الشيعة البجلية في المغرب الأقصى**»، ضمن أشغال مؤتمر تاريخ المغرب العربي وحضارته، الجامعة التونسية، 1979.

د – الكتب والمقالات المنشورة بغير العربية

- ABEL, Armand. «Le chapitre sur l'imamat dans le Tamhid d'al Baqillani,» dans le *Shiisme imamite,*Travaux du Centre d'Etudes Supérieures d'Histoire des Religions de Strasbourg, P.U.F.1970, p. 55-68.

- Tabatbaei, Seyed Mohamad Hossein. *Chiisme dans L'islam*, édité par l'organisation pour la propagande islamique. Teheran 1983.

- BEL, Alfred, *La religion musulmane en berbérie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse du VII au XX siècle*, E,Geuthner, Paris 1938.

- BOUROUIBA, Rachid. *Ibn Toumert*, SNED, ALGER 1982.

- CAHEN, CLAUDE. Le problème du Shiismes dans l'Asie mineure, in *Le Shiisme imamite,* colloque de Strasbourg, Mai 1968. P.U.F. Paris 1970.

- CORBIN, HENRI. Imâmologie et philosophie, in *le Shiisme imamite*, colloque de Strasbourg. Mai 1968. P.U.F. Paris. 1970.

- CORBIN, HENRI. *Histoire de la philosophie islamique*, éditions, Gallimard. Paris. 1964.

- GOLDZIHER, I. Mohamed Ibn Toumert et la théologie de l'islam dans le Nord de l'Afrique, Fontane, Alger 1903.

- ANDRE-JULIEN, (CH). *Histoire de l'Afrique du Nord,* Tunisie, Algérie, Maroc, de la conquête arabe à 1830, Payot, Paris. 1956.

- LAOUST, Henri. *Les schismes dans l'islam*, S.N.E.D. Alger 1977.

- MUHLMANN, Wilhem. *Messianismes Révolutionnaires du tiers monde*, E. Gallimard, Paris 1968.

- LEVI-PROVENCAL. *Documents inédits d'histoire almohade*, librairie orientaliste, Paris 1928.

فهرس عام[830]

830 – يحتوي هذا الفهرس العام على عدة مداخل لهذا الكتاب، فهو يضم الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والدراسات والكتب المستعملة فضلا عن الأعلام والأماكن والفرق والكلمات المفتاحية وغيرها من المداخل المباشرة.

-أ-

«اسمعوا وأطيعوا ولو لعبد أجدع ، ولو لعبد حبشي ، وصلوا وراء كل بر وفاجر»، 72
"الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك عضوض بعد ذلك ،» 48
"أن محلي منها (أي الخلافة) محل القطب من الرحى»، 46
"من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع الأمير فقد أطاعني، ومن عصى الأمير فقد عصاني»، 28
(إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا)، 177
(اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم)، 74
(أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون)، 165
(أفي الله شك فاطر السموات والأرض)، 164
(الرحمن على العرش استوى)، 162
(إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون)، 49
(إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماوات من ماء فأحيى به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون)، 165
(إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون)، 24
(إن هذه أمتكم أمة واحدة)، 12، 24
(إني جاعلك للناس إماما، قال: ومن ذريتي، قال: لا ينال عهدي الظالمين)، 56
(بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم)، 69
(تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى)، 231
(تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدا أمرا بينا : كتاب الله وسنة نبيه)، 34
(سآوي إلى جبل يعصمني من الماء)، 168
(عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض)، 25
(فانتقمنا منهم وإنهما لبإمام مبين)، 30
(فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله)، 7

(لا تتخذوا الهين اثنين، إنما هو إله واحد فإياي فارهبون)، 165
(لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة)، 48، 63
(ليبلوكم أيكم أحسن عملا)، 24
(ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، 165، 167
(ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر)، 169
(ما جئتكم، به ليس لأطلب أموالكم ولا الشرف فيكم، و لا الملك عليكم، ولكن الله بعثني إليكم رسولا، وأنزل علي الكتاب، وأمرني أن أكون بشير ونذيرا)، 47
(وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن، قال :إني جاعلك للناس إماما)، 30
(واذكر في الكتاب إدريس إنه كان نبيا، ورفعناه مكانا عليا)، 177
(واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا،) 168
(وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة، ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم)، 82
(وأمرهم شورى بينهم)، 28
(وانذر عشيرتك الأقربين)، 59
(وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار)، 168
(وجعلنا للمتقين إماما)، 30
(وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات)،2، 30، 56
(وربك الغني ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء)، 26
(وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة)، 55، 71
(وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم،) 26
(ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون،) 208
(ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء،) 179
(وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)، 12، 23، 181
(وما آتاكم الرسول فخذوه، ما نهاكم عنه فانتهوا)، 181، 183
(وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)، 34
(وما تشاؤون إلا أن يشاء الله)، 162

(وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إدا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا)، 55

(ومن بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر)، 31

(ونجعلهم الوارثين)، 30

(ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين)، 23

(ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء)، 69

(ويتلوه شاهد ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمة)، 30

(يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون)، 82

(يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم)، 28، 53

(يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء أن تبد لكم تسؤكم)، 179

(يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وأن لم تفعل فما بلغت رسالاته، والله يعصمك من الناس)، 59

(يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق، ولا تتبع الهوى، فيضلك عن سبيل الله،) 26

(يوم ينظر المرء ما قدمت يداه)، 24

(يوم ندعو كل أناس بإمامهم)، 30

الاباضية، 69، 243

ابن الباقر جعفر، 61

ابن القطان، 86، 108، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 118، 123، 127، 148، 152، 154، 172، 184، 188، 191، 193، 194، 195، 196، 199، 200، 201، 202، 204، 205، 228، 243، 257، 211، 213، 215، 238، 239، 251.

ابن تومرت، 1، 3، 9، 10، 11، 13، 14، 16، 17، 18، 20، 21، 22، 52، 77، 83، 87، 88، 89، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 104، 105، 1096، 107، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151،

152، 153، 154، 155، 156، 158، 159، 160، 161، 162، 165، 166، 167، 168، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 179، 180، 181، 182، 183، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 242، 250.

ابن تيمية، 17، 22، 42، 72، 98، 129، 171، 222، 223، 225، 226، 234، 236، 238.

ابن حزم، 51، 52، 113، 131، 133، 139، 166، 174، 234، 242، 243.

ابن خلدون، 8، 15، 25، 28، 29، 31، 32، 33، 36، 38، 52، 53، 68، 78، 80، 82، 84، 88، 94، 100، 104، 107، 108، 109، 110، 111، 114، 116، 120، 121، 128، 137، 148، 167، 171، 189، 196، 199، 198، 199، 203، 212، 214، 217، 224، 241.

ابن قتيبة، 15، 33، 36، 38، 41، 42، 46، 55، 71، 146، 241.

أبو يعلى الفراء، 53، 238.

أبي حنيفة، 95، 151

الاجتهاد، 22، 23، 33، 35، 39، 50، 70، 98، 100، 148، 223، 240.

الإجماع، 15، 42، 63، 65، 99، 170، 171.

أحمد بن حنبل، 44

إحياء علوم الدين، 9، 99، 120، 168، 234، 245.

إدريس بن عبد الله، 13، 92، 151، 233.

الإرادة الإنسانية، 130.

الإرادة، 130، 162، 170.

إرادة، 71، 92، 112، 130.

الأزهر، 9

أسافو، 111

استحسان، 113

الإسلام وفلسفة الحكم، 15، 25، 40، 45.

الإسلام، 7، 9، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 22، 23، 24، 25، 27، 28، 31، 32، 33، 37، 39، 40، 41، 42، 43، 45، 46، 48، 50، 51، 53، 54، 59، 60، 61، 65، 67، 68، 69، 71، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 83، 90، 93، 98، 105، 123، 138، 140، 142، 155، 159، 161، 168، 176، 178، 194، 222، 224، 225، 226، 231، 232، 233، 234، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 246، 247، 248، 249.

الإسماعيلية، 12، 13، 52، 91، 96، 178.

الأشعري، 33، 35، 40، 45، 48، 49، 53، 63، 65، 66، 70، 74، 96، 98، 99، 113، 114، 115، 129، 131، 133، 162، 163، 174، 243.

الأشياخ، 197، 201، 203، 210، 213، 215.

أصول الفقه، 113، 119، 223، 227.

الأصول، 15، 18، 45، 53، 54، 58، 95، 107، 113، 121، 130، 132، 134، 140، 158، 185، 220، 227، 232، 234،240.

الأعيان، 86، 109، 114، 116، 148، 154، 158، 187، 190، 191، 197، 205، 207، 209، 215، 216، 221، 238.

الأفلاطونية، 20، 753، 74.

الإلهام، 69، 73، 74.

الأمازيغ، 90، 91، 952، 111، 150، 195.

الإمام جعفر الصادق، 12، 54، 61،74.

الإمام، 5، 7، 8، 10، 11، 12، 13، 16، 18، 19، 20، 21، 22، 27، 28، 29، 30، 32، 33، 40، 42، 44، 45، 46، 47، 49، 52، 56، 54، 55، 56، 57، 63،64، 66، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 82، 91، 96، 97، 98، 99، 101، 115، 120، 121، 122، 123، 125، 128، 143، 144، 145، 147، 148، 149، 151، 152، 157، 158، 161، 168، 169، 171، 172، 173، 174، 176، 177، 178، 185، 207، 208، 209، 212، 215، 216، 217، 225، 232، 239، 240، 244، 246.

الإمامة الزيدية، 12

إمامة المفضول، 61

الإمامة والسياسة، 11، 15، 28، 29، 36، 38، 41، 42، 46، 55، 71، 146، 241.

الإمامة، 1، 3، 4، 5، 7، 8، 11، 12، 13، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 29، 30، 32، 33، 36، 38، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 74، 75، 77، 78، 111، 114، 123، 138، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 151، 152، 153، 155، 156، 158، 159، 160، 162، 168، 175، 176، 177، 178، 179، 182، 183، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 193، 194، 237، 241، 242، 244.

الإمامية الإثني عشرية، 11، 12، 13، 55، 67، 138، 145، 146، 147، 153، 181.

الإمامية، 11، 12، 13، 16، 17، 18، 21، 25، 31، 46، 52، 54، 55، 56، 57، 58، 60، 67، 69، 73، 74، 75، 83، 96، 137، 139، 141، 143، 145، 147، 151، 153، 154، 168، 169، 171، 174، 177، 179، 181، 185، 200، 234.

الأمة، 8، 12، 15، 17، 23، 24، 34، 37، 38، 39، 45، 51، 52، 54، 57، 58، 63، 64، 65، 66، 71، 84، 104، 124، 125، 141، 142، 143، 144، 146، 147، 148، 151، 156، 158، 159، 166، 167، 170، 171، 173، 176، 181، 183، 184، 185، 189، 194، 208، 220، 228، 232، 234.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، 15، 52، 114، 120، 135، 154، 188، 203،

إمرة المؤمنين، 11، 83، 110.

أمير المسلمين، 25، 68، 84، 99، 104، 115، 118، 121، 221.

أمير المؤمنين، 19، 25، 27، 29، 32، 62، 67، 69، 109، 118، 150، 209، 216، 219، 232، 239.

إنا فوقهم قاهرون، 162

الانحطاط، 183، 218، 223، 233.

الأندلس، 11، 16، 20، 70، 78، 79، 84، 86، 88، 91، 93، 94، 95، 97، 98، 101، 108، 112، 113، 115، 117، 216، 219، 220، 226، 227، 237، 238،

239، 240، 241، 242، 247، 249.
الإنسان الكامل، 157، 175، 183، 249.
الأنصار، 7، 15، 21، 24، 29، 33، 35، 36، 37، 50، 64، 122، 128، 164، 192، 202، 204، 205، 207.
إنما الإمام جنة، يقاتل من ورائه، ويتقى به، فإن أمر بتقوى الله عز وجل كان له بذلك أجر، وإن يأمر بغيره كان عليه منه، 31
إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون، 59
إنما يخشى الله من عباده العلماء، 17، 148
إنهم كرشي وعيلتي التي آويت إليها فأكرموا كريمهم وتجاوزا عن مسيئهم، 36
أهل الإيمان، 223، 224
أهل البيت، 41، 43، 44، 46، 47، 60، 67، 108، 110، 180، 188، 191.
أهل الحل والعقد، 63، 65
أهل الخمسين، 21، 198.
أهل الدار، 21، 196، 197، 198، 199.
أهل السبعين، 196، 201.
أهل السنة والجماعة، 11، 44، 48، 73، 223.
أهل السنة، 11، 12، 20، 31، 32، 42، 44، 45، 47، 48، 49، 51، 52، 53، 55، 58، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 71، 94، 100، 128، 138، 140، 143، 146، 147، 148، 151، 152، 154، 158، 162، 164، 170، 171، 174، 176، 177، 179، 180، 181، 223، 232.
أهل الكتاب والسنة، 223
أهل خمسين، 196، 197، 198، 201، 205.
أهل سبعين، 196، 198.
الأوزاعي، 94

-ب-

الباقلاني، 49، 63، 64، 65، 66، 70، 95، 146، 168، 245.
البجلية، 82، 250.
البشير الونشريسي، 122، 190، 194، 200.
بعصمة الإمام، 168، 171.
بغداد، 13، 88، 89، 113، 152، 224.
البغدادي، 45، 48، 49، 53، 130، 133، 177، 241.
بن تاشفين، 9، 70، 77، 78، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 102، 103، 104، 112، 115، 117، 184، 221.
بن تمارا، 200، 195.
بن يجيت، 195
بني العباس، 11، 16، 29، 37، 67، 84، 92، 95، 138، 148، 149، 177، 184.
بني أمية، 11، 16، 24، 34، 37، 38، 39، 40، 42، 44، 47، 49، 50، 61، 67، 78، 91، 148، 177.
البيعة، 31، 42، 55، 62، 151، 153، 193، 196، 217، 219.

-ت-

تاريخ المذاهب الإسلامية، 15، 32، 38، 44، 113، 244.
تاريخ المغرب، 14، 16، 79، 91، 102، 149، 1570، 238، 250.
التشبيه، 48، 97، 130، 162، 163، 165، 203.
التعطيل، 48، 130
تفيلالت، 12
التقية، 21، 71، 153، 154، 155.
تونس، 12، 13، 78، 79، 91، 92، 93، 103، 105، 107، 108، 119، 120، 151، 195، 205، 219، 220، 224، 243، 244، 245، 248، 249، 250.
تيهرت، 12، 68، 91، 93.

-ج-

الجدل الكلامي، 16، 33، 61، 91

الجدل، 7، 16، 33، 61، 91، 94، 162

الجماعة، 11، 41، 42، 43، 48، 63، 72، 196، 199، 200، 201، 205، 223

جولد تسيهر، 15، 40، 172، 177.

-ح-

الحديث النبوي، 25، 28.

حركة الموحدين، 13، 80، 202، 213، 229، 249.

الحسن والحسين، 11، 65، 180.

الحسين بن علي، 31، 44، 57، 154.

الحسين، 11، 31، 35، 44، 45، 47، 48، 50، 54، 57، 59، 60، 61، 65، 143، 148، 153، 240، 241، 246.

الحضرمي، 195

الحفّاظ، 196

الحكم، 7، 10، 11، 12، 13، 14، 23، 24، 25، 26، 27، 28، 31، 33، 34، 39، 40، 42، 43، 45، 47، 48، 49، 56، 61، 65، 74، 77، 87، 118، 137، 155، 167، 172، 174، 175، 177، 187، 205، 206، 213، 218، 224، 241، 243.

الحكومة الفاضلة، 74، 169.

-خ-

الخطاب الديني، 8، 10

الخلافة المروانية، 11

الخلافة، 11، 12، 13، 14، 17، 22، 25، 26، 29، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 41، 42، 43، 46، 48، 49، 51، 57، 68، 79، 83، 89، 110، 117، 138، 143، 175، 204، 222، 231، 232، 234، 250.

خلع الإمام، 20، 71، 72.

الخليفة، 7، 11، 15، 19، 22، 25، 27، 28، 32، 39، 42، 57، 70، 80، 84، 89، 94، 98، 109، 110، 117، 118، 143، 197، 203، 207، 210، 211، 212، 218، 224.

الخميني، 13، 31، 74، 144، 246، 247.

الخوارج، 12، 17، 37، 41، 43، 45، 48، 49، 50، 51، 52، 60، 61، 68، 70، 91، 92، 137، 146، 225، 232، 244، 245.

-د-

الدعوة المرابطية، 13

الدعوة الموحدية، 13، 16، 92، 93، 102، 112، 115، 134، 151، 166، 197، 201، 219، 221، 242.

-ذ-

ذرائع،13، 113.

-ر-

الرأي، 9، 40، 48، 63، 76، 91، 104، 113، 128، 129، 157، 163، 209، 216 224، 233، 243.

الرسول، 7، 11، 12، 15، 23، 24، 26، 28، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 45، 46، 47، 50، 53، 54، 59، 63، 65، 68، 72، 74، 97، 141، 142، 143، 144، 145، 151، 152، 178، 181، 194، 231.

رشيد بورويبة، 197، 198.

الرعية، 26، 46، 83، 85، 119، 193، 2024، 205.

-ز-

زيد بن علي، 12

الزيدية، 13، 29، 52، 57، 61، 92، 93، 96، 151.

-س-

سامراء، 12

سجلماسة، 12، 68، 82، 93.

سقيفة بني ساعدة، 11، 15، 19، 24، 25، 29

السلطان، 10، 25، 47، 120، 150، 168، 181، 189.

السلطة، 14، 15، 17، 37، 39، 43، 50، 77، 81، 89، 94، 95، 111، 123، 170، 172، 195، 213.

السنة النبوية، 26، 35، 125، 126، 152، 176، 182، 223، 238.

السياسة، 7، 11، 15، 16، 22، 25، 28، 31، 34، 41، 60، 81، 87، 121، 135، 137، 147، 155، 158، 208، 220، 222، 231، 240، 241، 250.

-ش-

الشرعية، 22، 40، 42، 50، 64، 66، 70، 72، 96، 105، 109، 117، 126، 143، 181، 184.

شروط الإمامة، 66، 70، 72.

شمال إفريقيا، 16، 82، 88، 90، 93، 112، 224، 233، 247.

الشهرستاني، 13، 35، 38، 39، 41، 43، 45، 62، 95، 162، 163، 245، 246.

الشورى، 9، 28، 64، 165.

الشيعة الإمامية، 12، 16، 17، 20، 21، 25، 29، 31، 52، 54، 58، 60، 71، 73، 74، 75، 76، 96، 148، 171، 174، 177، 181، 234.

الشيعة، 12، 13، 16، 17، 20، 21، 25، 29، 31، 32، 42، 44، 45، 46، 48، 49، 51، 52، 54، 55، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 71، 73، 75، 76، 78، 82، 84، 94، 95، 96، 98، 138، 140، 153، 157، 166، 167، 168، 171، 174، 177، 182، 181، 222، 232، 234، 239، 240، 242، 243، 246، 250.

-ص-

صبحي الصالح، 15
الصفات، 56، 72، 75،97، 110، 125، 127، 129، 133، 156، 157، 159، 163، 166، 171، 179، 234.
الصفرية، 13، 91، 93.

-ط-

الطرطوشي، 20، 84، 112، 113، 114، 115، 250.
طلبة الحضر، 196، 202.
طلبة الموحدين، 196، 202، 210
الطلبة، 21، 81، 196، 197، 202، 203، 204، 205، 208، 209، 210، 213، 215، 216.
الطلقاء، 24، 204،205
الظاهرية، 20، 216، 225.

-ع-

العادة، 10، 109، 130، 201، 202، 212، 216.
عبد الحفيظ، 10
عبد الله بن ياسين، 78، 81، 82، 83، 94، 103، 104، 117، 203،233.
عبد الله عبادة، 61
عبد الله علي علام، 16، 92، 197.
عبيد المخزن، 198
عثمان بن عفان، 12، 15
العشرة، 21، 79، 152، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 217.
العصبية، 12، 205، 206.
عصمة الإمام، 75، 168،174،216.

العصمة، 18، 21، 70، 74، 126، 161، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 174، 182، 185، 217، 225.

عقيدة الإمامة، 17، 47، 61، 75، 131، 181.

العقيدة والشريعة في الإسلام، 15، 40، 75، 169، 248.

العقيدة، 8، 15، 17، 23، 34، 75، 90، 94، 197، 101، 121، 123، 137، 143، 146، 147، 155، 158، 159، 166، 167، 169، 173، 175، 177، 178، 181، 182، 183، 184، 185، 194، 203، 211، 213، 218، 227، 232، 234، 239، 248.

علم الإمام، 8، 68، 146، 147.

علم الكلام، 52، 96، 97، 98، 99، 101، 113، 128، 145، 151، 227، 234، 239، 241، 243.

العلماء، 9، 17، 23، 70، 84، 85، 88، 99، 109، 116، 120، 142، 147، 148، 149، 157، 202، 216، 232، 238، 248.

علي بن أبي طالب، 11، 28، 29، 36، 39، 40، 41، 44، 45، 47، 49، 50، 60، 63، 109، 148.

علي بن يوسف، 9، 85، 86، 87، 99، 104، 115، 117، 122، 173.

عمار الطالبي، 129، 196، 237.

عمر بن عبد العزيز، 44، 91.

عمر بن يحيى، 195

-غ-

الغزالي، 9، 10، 17، 49، 70، 72، 84، 86، 89، 97، 98، 99، 100، 110، 112، 115، 116، 117، 118، 120، 121، 131، 132، 143، 146، 147، 168، 188، 234، 241، 245.

الغنوص، 73، 74.

الغنوصية، 20، 73، 74.

الغيب، 10، 178.

-ف-

الفاطمية، 12، 13، 62، 88، 89، 96، 149، 233.

الفرق الإسلامية السياسية، 19، 43، 73.

الفرق الكلامية، 96

الفقهاء، 17، 20، 42، 85، 86، 95، 96، 97، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 123، 145، 188، 215، 221، 233.

الفكر الإسلامي، 48، 97، 115، 135، 225.

الفكر السياسي، 7، 13، 15، 17، 18، 19، 24، 25، 27، 31، 33، 38، 43، 51، 53، 63، 64، 70، 72، 73، 89، 110، 118، 143، 146، 167، 169، 211، 233، 234، 246، 248.

الفلاسفة، 17، 98، 118، 129، 155، 169، 244، 245.

-ق-

القاهرة، 13، 33، 37، 44، 52، 60، 62، 68، 75، 82، 88، 89، 92، 93، 117، 152، 162، 167، 169، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 249.

القدر، 131، 162.

القرآن، 9، 12، 25، 26، 34، 41، 46، 55، 59، 63، 69، 81، 123، 124، 133، 141، 161، 162، 167، 176، 207، 213، 216، 237، 240، 247.

القرضاوي، 9

قريش، 11، 15، 24، 25، 33، 35، 36، 37، 41، 47، 49، 68، 110، 118، 149، 151، 221.

قياس، 113، 130

القياس، 50، 64، 130، 133، 229، 243.

-ك-

كتاب العبر، 15، 33، 36، 38، 89، 167، 241.

كتامة، 13

كتب على نفسه الرحمة، 54
الكيا الهراسي، 113
الكيسانية، 61، 177.

-م-

المالكية، 13، 80، 86، 94، 95، 96، 98، 134، 221، 223، 226.
الماوردي، 32، 53، 63، 66، 72، 243.
المبارك بن عبد الجبار، 113.
المتكلمون، 48، 98، 133.
المجتمع الإسلامي، 121، 157، 204، 231.
المحتسب، 197
محمد البدر حميد الدين، 12
محمد بن الحنفية، 61، 177
محمد بن سليمان، 195
محمد عمارة، 15، 25، 26، 27، 29، 30، 40، 45.
محمد مرسي، 9
محمد نفس الزكية، 13، 92.
المذهب الحنبلي، 95
المذهب المالكي، 83، 93، 95، 112، 114، 221.
مذهب مالك، 81، 85، 94، 96، 100، 114، 216، 221، 223، 234.
المرابطون، 83، 102، 103، 125، 130، 149، 184، 208.
المرابطين، 17، 20، 68، 78، 80، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 96، 100، 101، 102، 103، 104، 117، 121، 124، 125، 128، 130، 164، 167، 188، 203، 206، 207، 208، 224، 233، 249.
المرجئة، 45، 48، 51.
المزاور، 198

المستشرقين، 19، 73.

المسلمين، 7، 11، 12، 15، 16، 18، 19، 24، 25، 26، 28، 30، 32، 33، 34، 35، 38، 40، 41، 42، 43، 44، 46، 47، 48، 50، 52، 57، 58، 62، 64، 65، 66، 67، 68، 70، 76، 77، 83، 84، 85، 87، 91، 97، 99، 104، 110، 115، 118، 119، 121، 122، 129، 137، 141، 146، 150، 155، 159، 161، 162، 168، 170، 173، 181، 207، 216، 221، 222، 223، 225، 241.

المسيحية، 18، 90، 124، 155، 225.

المشرق، 13، 20، 21، 22، 75، 87، 89، 91، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 112، 115، 117، 128، 147، 153، 154، 180، 189، 190، 193، 203، 219، 224، 226، 227، 232، 245، 246.

المصامدة، 109، 123، 194، 202، 204، 205، 211، 213، 218.

مصر، 9، 12، 32، 59، 62، 74، 79، 80، 88، 170، 188، 214، 249.

مصلحة، 58، 104، 113.

المعتزلة، 20، 43، 49، 52، 58، 93، 98، 129، 130، 132، 133، 134، 135، 137، 162، 163، 174، 223، 232، 234، 245.

المغرب الإسلامي، 12، 13، 14، 16، 18، 68، 92، 94، 100، 107، 172، 187، 195، 242، 247، 250.

المغرب الأقصى، 13، 67، 78، 79، 83، 94، 107، 127، 184، 217، 238، 250

الملاحدة، 223، 245

ملك عضوض، 48

المنهج الجدلي، 19

المهدوية، 21، 109، 161، 174، 175، 177، 181، 182، 185، 225، 234.

المهدي، 12، 13، 14، 16، 18، 62، 80، 92، 94، 95، 97، 98، 100، 104، 105، 108، 109، 110، 113، 116، 118، 119، 121، 130، 135، 145، 149، 152، 153، 154، 158، 159، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 196،

197، 199، 200، 203، 206، 209، 211، 212، 216، 217، 219، 221، 222، 227، 228، 232، 233، 237، 240، 242، 247، 248، 250.

الموحدين، 8، 13، 16، 17، 18، 21، 22، 77، 78، 80، 96، 98، 100، 104، 105، 120، 122، 123، 127، 135، 151، 161، 167، 187، 188، 189، 190، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 223، 224، 225، 227، 229، 232، 233، 235، 237، 247، 249، 250.

-ن-

الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم وكافرهم لكافرهم، 36

النبوة، 11، 24، 26، 32، 42، 54، 56، 58، 65، 140، 141، 1493، 169.

النبي، 12، 21، 23، 24، 25، 28، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 41، 44، 45، 46، 48، 50، 52، 54، 55، 63، 64، 65، 67، 68، 69، 73، 92، 109، 121، 126، 127، 141، 142، 143، 145، 149، 151، 152، 153، 166، 168، 174، 175، 181، 194، 220، 228.

النجدات، 43، 51، 137، 139.

النص القرآني، 25، 46، 163.

النظم الإسلامية، 15، 103، 198، 199، 209، 200، 201، 205، 213، 240، 248.

-ه-

الهزرجي، 194، 200.

الهنتاتي، 200.

هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله. والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، 162

هو الذي جعلكم خلائف في الأرض، 26

هوبكنز، 103، 198، 199، 200، 201، 202، 205، 206، 213، 248.

-و-

وإنه لعلم للساعة، 177

وجوبية الإمامة، 20، 21، 51، 139، 140.

وشاورهم في الأمر، 28

الوصي، 25، 31.

وقالت اليهود يد الله مغلولة، غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان، ينفق كيف يشاء، 162

ولاية الفقيه، 13، 25، 31، 32، 54، 58، 83، 240.

الولي، 25، 64.

-ي-

يزيد بن معاوية، 7

اليمن، 12، 224.

اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا، 60

فهرس المحتويات

تقديم الدكتور أحمد الخمليشي 7
مقدمة الطبعة الثانية 11
مقدمة الطبعة الأولى 15
الفصل الأول 23
في نشأة الحكم والإمامة في الإسلام.. 23
1. مصطلحات الحكم في الإسلام.. 25
أ – الخلافة 25
ب– إمارة المؤمنين 27
ج – الإمامة 29
2– نشأة الفكر السياسي عند المسلمين.. 33
3 – من الصراع حول الكعبة إلى الصراع على الخلافة.. 39
4– نشأة الفرق السياسية في الإسلام.. 43
(أ) الشيعة 45
(ب) أهل السنة 47
(ج) الخوارج.. 49
الفصل الثاني.. 51
تطور مفهوم الإمامة 51

1- وجوبية الإمامة.. 51
أ - الأدلة النقلية على وجوب الإمامة 55
ب - الأدلة العقلية على وجوب الإمامة 57
2- كيفية انعقاد الإمامة 58
أ - مواقف الشيعة.. 59
ب - مواقف أهل السنة.. 63
3- شروط الإمامة.. 66
4- خلع الإمام 71
5- علاقة الغنوصية و الأفلاطونية بالإمامة عند الشيعة.. 73
الـفصل الثالث.. 77
عصـر ابن تـومـرت.. 77
1- الحالة السياسية 78
2- حركة المرابطين 80
3- وضعية المشرق السياسية.. 87
4- الحالة الفكرية 90
5- الحالة الاجتماعية.. 101
6 - العامة 105
الفصل الرابع.. 107
شخصية ابن تومرت 107
1- المولد والنسب 107

2- مرحلة الدراسة والتفقه.. 112
3- ابن تومرت و الطرطوشي.. 114
4- ابن تومرت والغزالي 115
5- أخلاق ابن تومرت 119
6- أسلوب ابن تومرت في الدعوة إلى الثورة 124
7- آراء ابن تومرت الكلامية ومنهجه 128
- في القدرة الإلهية 129
- الإرادة الإلهية 130
- الرؤية 130
- الفعل الإنساني... 131
- العقاب والثواب... 132
- التكليف.. 132
- الصفات.. 133
- الإيمان 133
- مرتكب الكبيرة.. 134
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر................................. 134
الفصل الخامس.. 137
طبيعة الإمامة والإمام عند ابن تومرت.............................. 137
1- مفهوم الإمامة والإمام عند ابن تومرت............................ 137
2- وجوبية الإمامة عند ابن تومرت.................................. 139

3- طبيعة الإمام..146

4- إمامة ابن تومرت بين الدين والفلسفة....................................155

الفصل السادس...161

أركان الإمامة عند ابن تومرت...161

أولا: التوحيد في الإسلام 161

ثانيا: التوحيد عند ابن تومرت وسبله 164

ثالثا: العصمة 167

أ- العصمة عند الفرق الإسلامية 167

ب - العصمة في الفكر السياسي قديما وحديثا 169

ج- العصمة عند ابن تومرت...171

رابعا: المهدوية..174

أ- المهدوية بصفة عامة...175

ب- المهدوية عند أهل السنة..175

ج- المهدوية عند الإمامية...177

د- المهدوية عند ابن تومرت..181

الفصل السابع..187

من الدعوة إلى التعبئة، أو تنظيم حزب الموحدين..........................187

أولا: بداية التفكير في التنظيم...188

1 - التأثير السيكولوجي...190

2- الدعاية الإعلامية 192

ثانيا: تنظيم حزب الموحدين واختيار القيادة........ 194
ثالثا: حقيقة حزب الموحدين........ 205
1 - مهمة حزب الموحدين زمن ابن تومرت........ 206
2 - حزب الموحدين في عهد خلفاء ابن تومرت........ 209
الفصل الثامن........ 211
مكانة ابن تومرت وإمامته عند معاصريه........ 211
أولا: عند الساسة والحكام........ 211
ثانيا: ربط السياسة بالعلم........ 220
ثالثا: أراء ضد إمامة ابن تومرت........ 222
رابعا: ابن تومرت والازدهار الفكري........ 227
الخاتمة........ 231
لائحة المصادر والمراجع........ 237
فهرس عام........ 253
فهرس المحتويات........ 273

علي الإدريسي

أستاذ باحث بجامعة محمد الخامس بالرباط؛

من مواليد الحسيمة سنة 1945، وأهم مؤلفاته:

- قضايا في الفكر الإسلامي؛
- عبد الكريم الخطابي، التاريخ المحاصَر؛
- السلطة والدولة في الإسلام.

لم يفت الأستاذ الإدريسي أن يلاحظ - وبحق - أن الفكر السياسي الناشئ راجع إلى "النزعات الجاهلية عادت إلى الحياة بقوة ..." أو على الأقل "أن الفراغ الذي أحدثه وفاة الرسول (ص) قد عجل بعودة ثقافة القبيلة إلى صدارة الأحداث لتدفع الشركاء في الإسلام إلى فرقاء في السياسة والحكم ..."، وانزلق بذلك الفكر السياسي من التباري في البحث عن الوسائل الأفضل للتعايش المشترك الهادئ إلى سل السيوف من أغمادها بعد التمهيد لها بإقحام الدين وتضليل المخالف وتكفيره بتأويل متعسف لآيات قرآنية ووضع مكشوف لأحاديث نبوية.

وبربط الفكر السياسي بالجدل العقدي نمت عقيدة امتلاك الحق والانفراد بالهدى وضلال المخالف ووجوب إبادته. فساد الانشغال بوسائل كسب الأنصار والمواقع وهزم المخالف والانتقام منه بدل المنافسة على إنتاج الأفكار المحافظة على التعايش والمسايرة لسنة التطور الناظمة لحياة الإنسان الفردية والجماعية. {فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله}.

لكن الذي حدث تاريخيا - وما يزال - هو اعتقاد صاحب كل رأي بأن رأيه هو الحق وكل ما يخالفه "ضلال"، وقد يصل إلى "الكفر". هذا ما بثه ابن تومرت بين أتباعه وتلقوه منه على أنه الحق الذي لاريب فيه، وأن خصومه السياسيين في ضلال وفساد يبيح "جهادهم" وغنم أموالهم وسبي نسائهم وأولادهم ...

كانت هذه السلبيات للخطاب الديني قبل ابن تومرت واستمرت بعده، وهي نتيجة حتمية للعناية المبالغ فيها بالشكل، وإهمال قيم السلوك وسيطرة التقليد والحكاية، وإقالة العقل وتغييب مفهوم التكليف وأداء الأمانة. هذا هو العطب الذي نعيشه؛ والعطب داؤه قديم كما يقول السلطان عبد الحفيظ في بدايات القرن الماضي.

الدكتور أحمد الخمليشي

مطبعة المعارف الجديدة – الرباط / 2017 (CTP)

45 درهم